ser

logische
tesbeweis
seine
schichte

Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen katholisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Matthias Esser, 1874 -

Registrator am Erzbischöflichen Generalvikariat in Cöln.

1905.

Buchdruckerei von Seb. Foppen, Bonn a. Rhein.

Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen katholisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Matthias Esser,

Registrator am Erzbischöflichen Generalvikariat
in Cöln.

1905.

Buchdruckerei von Seb. Foppen, Bonn a. Rhein.

Die vorliegende Abhandlung ist ein Teil meiner der hohen kath.-theologischen Fakultät in Bonn vorgelegten Dissertation: Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte.

Berichterstatter: Prof. Dr. theol. et. phil. Englert.
Prof. Dr. theol. Esser.

Dem Andenken
meines Grossvaters.

I. Capitel.

Die aposteriorischen Gottesbeweise Anselms.

Seine aposteriorischen Argumente kleidet der hl. Anselm in folgende Form ein: Durch die Sinne und die Vernunft erkennen wir, dass es viele untereinander verschiedene Güter giebt. Sind nun die Dinge verschieden gut durch eines, oder ist das eine gut durch dieses, das andere durch jenes? Wenn wir verschiedenen Dingen eine Eigenschaft beilegen, die in einigen sich in demselben Masse, in anderen in grösserem oder geringerem Masse findet, so geschieht dies offenbar wegen eines Dinges, das als dasselbe in den verschiedenen gedacht wird, wenn es auch den einzelnen in verschiedenem Masse zukommt. Alles z.B., was wir gerecht nennen, sei es mehr oder weniger gerecht, ist gerecht durch die Gerechtigkeit, die in allem dieselbe ist. Darum müssen auch die verschiedenen Güter dieser Welt durch etwas gut sein, das in allen dasselbe ist. Das aber ist sicher ein grosses Gut. Da alles Gute durch durch dieses gut ist, muss es selbst durch sich gut sein; weil aber nichts, das durch etwas anderes gut ist, dem Gute gleicht, das durch sich selbst gut ist, ist dieses

das höchste Gut. Das allein ist also das höchste Gut, das durch sich gut ist, weil es alles andere so überragt, dass es nichts ihm Gleiches oder gar noch höheres giebt. Es existiert also ein Gut, das das höchste von allen Gütern ist, die es giebt.[1])

In derselben Weise zeigt Anselm dann, dass es etwas geben muss, das das Grösste, das Erhabenste von allem ist. Da aber nichts das summe magnum sein kann, das nicht zugleich das summe bonum ist, giebt es etwas, das das Beste und Erhabenste d.h. das Höchste ist von allem, was ist.[2])

Es ist aber nicht nur alles Gute und Grosse durch etwas anderes gut oder gross, sondern alles, was ist, scheint durch etwas anderes zu sein. Denn alles, was ist, ist entweder durch etwas anderes oder durch nichts. Da aber nichts durch nichts sein kann, muss alles durch etwas anderes sein. Dies kann nur eines sein; denn wären es mehrere, dann müssten diese entweder a) durch etwas anderes sein, und dann wäre wiederum alles, was ist durch eines; oder b) sie wären alle durch sich; dann aber müsste es eine Kraft oder Natur geben, durch sich zu existieren, von der jene das durch sich sein hätten; in diesem Falle wäre daher alles wieder durch eines, nämlich durch jene Kraft oder Natur; oder c) sie müssten sich gegenseitig hervorgebracht haben, eine Annahme, die offenbar falsch ist. Alles also, was ist, hat durch eines das Sein. Dies aber kann nur durch sich selbst das Sein haben, alles Andere ist daher geringer als dieses Wesen, das von allen am meisten ist. Was aber am meisten ist, was allem, was gut, oder gross ist, oder überhaupt das Sein hat, Existenz verliehen hat, das ist notwendig das höchste Gut, das

---

1) Monol. c. 1. Den Zitaten liegt Gerberons Ausgabe der Werke Anselms, Paris 1721, zu Grunde.
2) Monol. c. 2.

Erhabenste und Höchste von allem, was ist. Es giebt also ein Wesen, das das beste und grösste, das erhabenste von allem ist, was existiert.[3])

Dann beweist der hl. Anselm zuletzt noch das Dasein Gottes aus den Stufen der geschöpflichen Vollkommenheit. In den geschaffenen Dingen zeigen sich verschiedene Grade von Vollkommenheit. Dann aber muss es auch etwas geben, das alles andere so an Vollkommenheit übertrifft, das es nichts vollkommeres mehr über sich hat. Denn sonst müsste es eine unendliche Reihe von Geschöpfen geben: „hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus." Es existiert also sicher ein Wesen, das so vollkommen ist, dass es keinem anderen untergeordnet werden kann. Ein solches Wesen kann, wie Anselm noch nachweist, nur eines sein, das nur durch sich sein kann; denn wie er schon gezeigt hat, ist das, was durch sich ist, und wodurch alles andere ist, das Vollkommenste von allen.[4])

Um den Inhalt dieser Argumente zu entwickeln und ihre beweisende Kraft aufzudecken, ist es erforderlich, auf ihre Geschichte einzugehen. Schon Plato hatte in derselben Weise argumentiert; nach ihm existieren die Substanzen und ihre Eigenschaften als Einzelwesen durch ihre Idee. Die Idee, die für alle verschiedenen Dinge derselben Art nur eine ist, teilt den Einzelwesen von ihrer Vollkommenheit mehr oder weniger mit. Eine Eigenschaft nun, die Güte, die alle anderen einschliesst, führt Plato auf die höchste Idee zurück, auf die des Guten auf Gott. Gott ist die Idee des Guten, die Ursache alles anderen Guten ist. Alles Gute also, dass sich in den Geschöpfen findet, führt

---

[3]) Monol. c. 3.
[4]) Monol. c. 4.

Plato auf Gott zurück, wie es auch von Anselm in seinen Beweisen geschieht.

Da dieser aber von Plato wahrscheinlich nur die Uebersetzung des Timäus von Chalcidius kannte, hat er seinen Beweis kaum von Plato selbst entlehnt. Vielmehr hat er ihn dem hl. Augustinus entnommen, der die Gedanken jenes grossen Philosophen so innig mit den Lehren des Christentums verband, und den Anselm so hoch schätzte, dass er nichts vortragen wollte, das nicht mit der Lehre des Bischofs von Hippo übereinstimmte.[5]) Bei diesem finden sich nämlich ganz ähnliche Gedanken.

Er rühmt die Platoniker wegen des vorhin angeführten Argumentes, weil sie erkannt hätten, dass jede Form der wandelbaren Dinge nur von dem sein könne, der wahrhaft ist, weil er unwandelbar ist. Sie hätten eingesehen, dass das ganze Weltall und alles, was darin ist, sei es, dass ihm nur vegetatives, oder auch sensitives oder intellektives Leben zukomme, nur von dem sein könne, der schlechthin ist, weil für ihn Sein, Leben und Erkennen dasselbe ist. Dieses Wesen muss alles wandelbare gemacht haben, ohne selbst von etwas anderem gemacht zu sein.[6]) An einer anderen Stelle zählt Augustinus eine Reihe von Gütern auf, die den Menschen Liebe und Verlangen einflössen. Betrachten wir diese einzelnen Güter, dann können wir auch das Gute selbst sehen. Dies kann aber nur Gott sein; denn alle Dinge dieser Welt sind gut durch etwas anderes, ihnen kommt die Güte nur als Eigenschaft zu, Gott aber ist durch seine Güte gut, alles andere nur durch Teilnahme an seiner Güte.[7])

Diese Gedanken des hl. Augustinus haben offenbar dem hl. Anselm bei der Abfassung seiner Beweise vorge-

---

5) Monol. Praef; Epist. I. 68, 74.
6) Aug. De civitate Dei VIII c. 6.
7) Aug. De trinit. VIII. c. 4.

schwebt.[8]) Die Geschichte der Argumente zeigt, dass sie in ihrem tiefsten Grunde auf der Ideenlehre beruhen, dass sie zusammenhängen mit der Frage nach dem Werte der Allgemeinbegriffe. Um ihren Inhalt klar zu stellen, müssen wir daher auch Anselms Lehre über diesen Punkt berücksichtigen.

Mit Augustinus lehrt der hl. Anselm, dass die Dinge dieser Welt schon vor ihrem realen Dasein ein ideales in ihrer ersten Ursache, in Gott haben.[9]) Dieses ideale Sein der Dinge in Gott ist gleichsam ein Sprechen von seiten Gottes, ähnlich der Existenz des Bildes im Intellekte des Künstlers, nur mit dem Unterschiede, dass Gott diese Bilder nicht anderswoher, sondern aus sich selbst nimmt.[10]) Da es bei ihm aber keine Akzidentien giebt, müssen die Worte, oder besser gesagt, das eine Wort, mit dem er zu gleicher Zeit die Bilder aller Dinge in sich spricht, seine göttliche Wesenheit sein.[11]) Diese Bilder der Dinge in Gott sind ihr Wesen, das Gott mit demselben Worte spricht, mit dem er sich selbst spricht.[12]) Darum existieren die Dinge wahrhafter in ihm, sie haben ein grösseres Sein in der höchsten Vernunft Gottes: Cum summus spiritus dicit seipsum, dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpumtur, seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt, non quod in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et prima existendi

---

8) Domet de Vorges St. Anselme, Paris 1901 p. 230; Rolfes Die Gottesbeweise bei Thomas und Aristoteles, Cöln 1898 p. 228.

9) Monol. c. 9.

10) Ibid. c. 10, 11.

11) Ibid. c 12, 29.

12) Ibid. c. 31.

veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt.[13])

Nach der Lehre Anselms haben also die Ideen, die Wesenheiten der Dinge, ein von dieser geschiedenes Sein; aber sie existieren nicht selbständig für sich, sie sind vielmehr identisch mit der göttlichen Wesenheit, sofern diese nach aussen hin nachahmbar ist. Es ist dies dieselbe Lehre, die wir beim hl. Augustinus finden, und die später auch die grossen Scholastiker meist angenommen haben. Man hat darum Anselm mit Unrecht zu den Vertretern des extremen Realismus gezählt. Er sagt ja ausdrücklich, die Akzidentien hätten kein selbständiges Sein, sie existierten nur in der Substanz: Color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius necesse est esse, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.[14]) Wenn man beachtet, dass Anselm sich nicht ex professo über diese ganze Frage äussert, dass er nur hier und da in seinen Schriften gelegentlich darüber spricht, dass endlich zu seiner Zeit die philosophische Sprache noch wenig ausgebildet war, kann man einzelne Aeusserungen, die für einen extremen Realismus zu sprechen scheinen, nicht gar zu sehr urgieren. Wenn er z.B. sagt: Omnis substantia aut est universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut individua est, quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis hominibus, ut homines sint,[15]) scheint er den Universalien allein das Sein zuzuschreiben; noch schärfer tritt dies anscheinend hervor

---

[13]) Ibid. c. 34. Cfr. De veritate c. 7: Quicquid est, vere est, in quantum hoc est, quod ibi (in summa veritate) est.

[14]) De veritate c. 13.

[15]) Monol. c. 27.

an folgender Stelle: Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendit quomodo plures personae, quarum singula perfectus Deus est, sint unus Deus?[16]) Man könnte demnach glauben, für Anselm existierten bloss die Allgemeinbegriffe, während die einzelnen Dinge nur Erscheinungen der allgemeinen Substanz wären, wie es der extreme Realismus lehrt. Der ersten Stelle lässt sich aber entgegenhalten, dass er anderswo ausdrücklich erklärt, es gebe so viele Substanzen als Personen existieren, der Begriff Substanz komme principaliter den Individuen zu.[17]) Gegen die zweite Stelle kann man einwenden, dass Anselm in dieser gegen Roscellin gerichteten Schrift sich vielleicht zu scharfer Ausdrücke bedient; er tritt hier einem Manne gegenüber, der sich für seine nominalistische Theorie, dass die Allgemeinbegriffe nur flatus vocis seien, geradezu auf Lanfranc und Anselm berief. Doch kann man jene Worte auch so erklären, dass in ihnen nur die Fähigkeit ausgedrückt ist, zu abstrahieren, zu unterscheiden zwischen Person und Substanz, Substanz und Akzidens, Art und Individuen.[18]) Wir müssen daher den hl. Anselm zwar als Realist bezeichnen, können ihn aber nicht zu den Vertretern des extremen Realismus rechnen.

Die Geschichte dieser aposteriorischen Beweise zeigt also, dass sie ganz auf der augustinisch-platonischen Ideenlehre beruhen. Worin liegt aber ihre beweisende Kraft? Da nach Anselm die kontingenten Dinge dieser Welt nach den ewigen Ideen in Gott geschaffen sind, kann

---

16) De fide trin c. 2.
17) Monol. c. 78.
18) Domet de Vorges l. c. p. 9, 152; van Weddingen Essai critique sur la philosophie de St. Anselme Bruxelles 1875. p. 37f 71f, 208 f.

unser Verstand, da der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, in den Dingen diese Idee, das Wesen, das eigentlich Seiende derselben, durch Abstraktion erkennen. Wir sehen dann ein, dass diese Ideen ewig und unwandelbar sind; daher können sie ihr Sein nicht durch den wandelbaren menschlichen Verstand haben; selbstverständlich auch nicht durch die Dinge, die erst durch jene Ideen sind; sie können ihr Dasein nur einem Wesen verdanken, das ebenso unveränderlich und ewig ist; das aber kann allein Gott sein.

Diese Gedanken führt Anselm an den Begriffen des Guten, Grossen und Seienden durch. Er zeigt, dass im Sinne des wahren Realismus denselben Allgemeinbegriffen, z.B. dem des Guten, die wir auf die verschiedenen Dinge beziehen, ein einiges Gut als ontologische Voraussetzung entspricht.[19]) Um zum realen Sein Gottes zu gelangen, geht er also von der idealen in die reale Ordnung über, allerdings hat er dabei zum Fundament das zwar kontingente, aber reale Sein der Geschöpfe. Wir werden sehen, dass auch beim ontologischen Argumente ein Uebergang von der idealen in die reale Ordnung vorliegt, der aber ohne jede reale Grundlage vor sich geht.

---

[19]) Rolfes l. c. p. 245; van Weddingen l. c. p. 249; Heinze-Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1886 B. II. p. 161.

2. Kapitel.

Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm.

Später genügten diese Argumente dem heiligen Anselm nicht mehr, da sie ihm zu verwickelt zu sein schienen. Er suchte darum einen neuen Gottesbeweis, der auch den Atheisten vom Dasein eines höchsten Wesens überzeugen müsse. Dieses neue Argument glaubte er darin gefunden zu haben, aus der Idee Gottes seine Existenz abzuleiten. Diesen berühmten ontologischen Gottesbeweis geben wir im folgenden so wieder, wie er sich im Proslogium und im Liber Apologeticus findet, da durch die Zusammenstellung der Gedanken, die Anselm in beiden Schriften niedergelegt hat, der Beweis erst in das rechte Licht gerückt wird.

Die Idee Gottes bestimmt er dahin, dass Gott ein Wesen ist, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann: Deus est, quo nihil maius cogitari potest.[20]) Diesen Begriff hat jeder Mensch, auch der Gottesleugner, da er ihn aus der Dingen dieser Welt leicht gewinnen kann. Wir erkennen nämlich, dass die geschaffenen Dinge ihrem Wesen nach gut sind, allerdings in verschiedenem Masse. Da aber alles Gute insofern einem grösseren Gute ähnlich ist, als es gut ist, können wir von dem geringeren Gut zum grösseren aufsteigen und aus den Gütern, über die hinaus wir noch grössere denken können, uns den Begriff eines solchen bilden, über dass hinaus nichts grösseres mehr gedacht werden kann. Offenbar ist ein

[20]) Prosl. c. 2.

Gut, das Anfang und Ende hat, geringer als ein solches, das kein Ende hat; über dieses hinaus können wir uns aber noch ein Gut denken, das weder Anfang noch Ende hat, aber immer noch Veränderungen unterworfen ist; darüber hinaus können wir uns noch ein Gut denken, das weder Anfang noch Ende hat, aber immer noch Veränderungen unterworfen ist; darüber hinaus können wir uns noch ein Gut denken, das weder Anfang noch Ende hat, noch Veränderungen unterworfen ist. Wir können uns also leicht aus den Dingen dieser Welt den Begriff eines Gutes bilden, über das hinaus nicht Grösseres gedacht werden kann.[21]) Von diesem Begriffe aus sucht nun Anselm in folgender Weise die Existenz Gottes zu zeigen. Er fragt, ob es etwa kein Wesen gebe, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, weil der Tor in seinem Herzen sagt: Es giebt keinen Gott? Wenn aber der Tor, der Atheist, das sagt, antwortet Anselm auf diese Frage, dann ist auf jeden Fall in seinem Intellekte der Begriff eines Wesens, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, wenn er auch noch nicht einsieht, dass es wirklich existiert. In ähnlicher Weise ist ja auch beim Maler das Bild vor seiner Ausführung nur im Intellekt; der Maler weiss, dass es noch nicht ist. Erst wenn er das Bild gemalt hat, erkennt er, dass es im Intellekt und in Wirklichkeit ist. Ein Wesen aber, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, kann nicht bloss im Intellekt sein; denn sicher ist „in Wirklichkeit sein“ mehr als nur „im Intellekt sein.“ Wenn also jenes Wesen nicht in Wirklichkeit wäre, wäre es nicht mehr das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, was es doch der

---

[21]) Lib. Ap. c. 8.

Annahme nach sein soll. Also muss jenes Wesen in Wirklichkeit existieren.[22])

Aber nicht nur das Dasein eines höchsten Wesens beweist Anselm durch dieses Argument, sondern auch die Notwendigkeit seiner Existenz. Man kann sich nämlich ein Wesen denken, dessen Nicht-Sein undekbar ist; ein solches Wesen ist aber vollkommener als ein anderes dessen Nicht-Sein denkbar ist. Wenn also das Wesen, worüber hinaus nichts-Grösseres gedacht werden kann, als nichtseiend gedacht werden könnte, wäre es nicht mehr das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Daher kann dieses Wesen nicht als nicht-seiend gedacht werden, es muss also existieren.[23])

Mit Recht aber sagen wir von Gott, dem Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, dass sein Nicht-Sein undenkbar ist; wenn wir nämlich etwas vollkommeneres als Gott denken könnten, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer, was töricht ist; denn alles Geschaffene kann als nicht-seiend gedacht werden, weil Gott allein das Sein im eigentlichen Sinne zukommt, den Geschöpfen aber nur eine geringere Seinsweise.[24]) Wenn nun aber Gott notwendig existiert, wie kann dann der Atheist noch sagen, es gebe keinen Gott? Diese Frage beantwortet Anselm mit dem Hinweis darauf, dass etwas in doppelter Weise gedacht werden kann. Zunächst kann man nämlich bloss an das materielle Wort denken, und so ist die Nicht-Existenz Gottes denkbar. Zweitens kann man die durch das Wort bezeichnete Sache denken, und dann ist das Nicht-Sein Gottes undekbar. Als Beispiel führt er folgendes an: Keiner, der weiss, was Feuer und Wasser ist, kann denken, sie seien der Sache nach

---

[22]) Prosl. c. 2.
[23]) Ibid c. 3.
[24]) Ibid.

identisch; wohl kann er dies, wenn er bloss den materiellen Klang der Worte denkt, weil ihm dadurch nichts über das durch die Worte Bezeichnete gesagt wird. Wer also weiss, was Gott ist, kann nicht denken, er existiere nicht, wenn er das auch in seinem Herzen sagt oder denkt, ohne auf den Sinn der Worte zu achten.[25] Wenn dem aber so ist, wie kann dann der Tor, der Atheist noch Gottes Dasein leugnen? Das kann er nur, weil er eben töricht und unvernünftig ist.[26]

Dieser Beweis, der Gottes Dasein zeigen soll, lässt sich aber, wie Anselm ausdrücklich hervorhebt, nur beim höchsten Wesen, nicht auch bei den geschaffenen Dingen anwenden.[27]

So lautet das ontologische Argument des hl. Anselm; was ist aber davon zu halten? Jenen Gottesbegriff, der die Grundlage des Beweises bildet, scheint Anselm auch von seinem grossen Meister Augustinus genommen zu haben. Dieser sagt nämlich, dass alle Menschen Gott als das vollkommenste Wesen betrachten.[28] Es liegt für den Menschen ja auch so nahe, Gott, dem er alles Gute verdankt, unter dem Begriff der Güte zu fassen.[29] Auch der Gottesleugner muss sich sagen, dass wir die Güte, die wir in den Dingen dieser Welt finden, so steigern können, dass wir den Begriff eines höchsten Gutes haben, über das hinaus wir nichts Grösseres denken können. Diese Idee eines höchsten Wesens genügt dem hl. Anselm für seinen Beweis; er verlangt keine klare Gottesidee, noch weniger setzt er den christlichen Gottesbegriff

25) Prosl. c. 4.
26) Prosl. c. 3.
27) Lib. Ap. c. 3.
28) Aug. De doctrina christiana L. I. c. 7: Omnes certatim dimicant pro excellentia Dei, nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid sit. Vergleiche auch die unten S. 52 zitierten Stellen.
29) Hontheim Instit. theodicaeae Freiburg 1893 p. 13.

voraus, um aus diesem seinen Beweis abzuleiten. Daher erscheint der Einwand, der seit dem hl. Thomas so oft gegen das Argument vorgebracht wird, dass viele, die Gott als das vollkommenste Wesen betrachten, ihn doch sich als Körper vorstellen, nicht direkt den hl. Anselm zu treffen. Denn dieser begnügt sich damit, den Begriff eines vollkommensten Wesens, den sich jeder Mensch auch der Gottesleugner, leicht bilden kann, für sein Argument einfach vorauszusetzen, ohne sich über den vollen Inhalt dieses Begriffes weiter Rechenschaft zu geben.

Diesen Gottesbegriff kann Anselm also beim Atheisten voraussetzen. Der Beweis aber, den er daraus entwickelt, um seinen Gegner von der realen Existenz Gottes zu überzeugen, ist nicht stichhaltig. Denn er folgert aus der Idee des Wesens, über das hinaus nichts Grösseres mehr gedacht werden kann, dessen reales Dasein deshalb, weil der einen Widerspruch in diese Idee bringen würde, der Gott, dem vollkommensten Wesen, eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz, absprechen wollte; denn dann könnte ein Wesen gedacht werden, das wegen seiner wirklichen Existenz noch vollkommener wäre, als das angenommene vollkommenste Wesen, das nicht in Wirklichkeit existierte.

Bezüglich der Realität ist nun sicher ein Wesen, das bloss im Intellekt ist, ein ens rationis, ein Nichts; in diesem Sinne ist etwas, das in Wirklichkeit existiert, vollkommener als etwas, das bloss im Intellekte ist. Aber die grössere Vollkommenheit, die auch das unvollkommenste Ding hat, wenn es existiert, vor dem vollkommensten, das nicht wirklich ist, darf nicht verwechselt werden mit der Vollkommenheit, die eine Wesenheit vor der anderen hat.[30]) Das Wesen eines Dinges ist nicht vollkommener,

[30]) Gutberlet Theodicee Münster 1888 p. 48; Schell. Dogmatik Paderborn 1889. B. I. p. 214; Domet de Vorges l. c. p. 318.

ob es nun in Wirklichkeit existiert, oder nicht.[31]) Also kommt dadurch auch kein Widerspruch in das Wesen oder in den Begriff, der ja nur der sprachliche Ausdruck des Wesens ist, wenn man die reale Existenz des vollkommensten Wesens, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, leugnet, obwohl andere Dinge existieren, die nur eine geringere Vollkommenheit besitzen. „Bei der Analyse eines Begriffes, sagt daher Lehmen, kann man immer nur das finden, was im Begriffe als solchem enthalten ist. Nun enthält allerdings der Begriff Gottes, des unendlich vollkommenen Wesens, die Existenz; aber nur die ideale, nicht die reale Existenz. Deshalb wäre es wohl ein Widerspruch, wenn ich das unendlich vollkommene Wesen dächte, ohne es als existierend zu denken, weil ich die Existenz in derselben Ordnung bejahte und zugleich verneinte; ein Widerspruch ist aber nicht vorhanden, wenn ich dem vollkommensten Wesen die ideale Existenz zuerkenne, indem ich es als existierend denke, während ich es dahingestellt sein lasse, ob es in der ontologischen Wirklichkeit existiere."[32]) Durch diese erste Form seines Beweises kann Anselm also nicht das reale Dasein Gottes erhärten.

Auch das zweite Argument, das die notwendige Existenz des höchsten Wesens zeigen soll, müssen wir als verfehlt bezeichnen. Zwar können wir Gott nicht als nichtseiend denken, da in seinem Begriffe Wesenheit und Existenz unzertrennlich verbunden sind. Aber aus der Idee vermögen wir nur zu erkennen, was daraus folgt posita essentia, ob wir aber die Wesenheit selbst ponieren müssen, lässt sich aus ihr allein nicht ersehen.[33]) Wenn wir uns Gott auch als notwendig existierend den-

---

[31]) Schneider Natur, Vernunft, Gott. Regensb. 1883 p. 264.
[32]) Lehmen Lehrbuch d. Phil. Freibg. 1901 B II. p. 547.
[33]) Hontheim l. c. p. 58.

ken müssen, so folgt daraus doch noch nicht, dass er nun auch notwendig in Wirklichkeit existiert.

Also beweist auch die zweite Form des aus der Idee Gottes genommenen Argumentes nicht das reale Sein des höchsten Wesens, sondern nur unter Voraussetzung der Existenz die Notwendigkeit Gottes. Wenn wir eine eingeborne Idee Gottes hätten, oder Gott unmittelbar schauten, oder wenn Denken und Sein identisch wären, wie es der heutige Pantheismus lehrt, dann könnten wir aus unserem Gottesbegriff das Dasein Gottes erkennen.[34]) Für Anselm aber, der keine von diesen Lehren vertritt, ist jener Schluss ein offenbar unberechtigter Sprung aus der logischen in die ontologische Ordnung, da er, ohne sich, wie in seinen aposteriorischen Beweisen, auf eine Wirklichkeit zu stützen, vom Begriffe Gottes zu dessen realem Sein gelangen will. In seiner neuesten Veröffentlichung sucht P. Adlhoch Anselm gegen den Vorwurf zu verteidigen, er gehe unberechtigter Weise aus der logischen in die onotologische Ordnung über. Er betont nämlich, das Argument gehe von der Tatsache aus, dass niemand zu einer grösseren, höheren Leistung bei seiner Denkarbeit es bringe, als der Gottesgedanke sei. Dieser „Real - Gedanke" sei die Grundlage des Beweises.[35]) Dabei übersieht Adlhoch aber, dass der Begriff „Tatsache" eine doppelte Bedeutung haben kann. Er kann zunächst besagen, dass etwas schlechthin sei, nicht ein reines Nichts sei; in diesem Sinne ist auch jeder Traum eine Tatsache. Dann aber wird er auch in einem engeren Sinne gebraucht und bezeichnet dann nur die real existierenden Aussendinge. Die Idee Gottes ist nun allerdings eine Tatsache, aber nur der erstern Art. Um aber zur realen

---

34) Vergl. unter p. 58.

35) Adlhoch Glossen zur neuesten Wertung des anselmischen Gottesbeweises. Phil. Jahrb. 1903 p. 163.

Existenz Gottes zu gelangen, müssen wir uns auf eine Tatsache im engeren Sinne stützen, die mit dem Gottesbegriff allein nicht gegeben ist. Gewiss ist der Gottesgedanke der höchste Gedanke, den der menschliche Verstand überhaupt fassen kann, aber nur für den, der Gottes Dasein erkannt hat, nicht für den, der nur irgendwie versucht, sich einen solchen Begriff zu bilden.[36])

Der hl. Anselm will zwar seinen Beweis, allein bei Gott, dem höchsten Wesen, angewandt wissen, nicht auch bei anderen irdischen Dingen. Aber auch in dieser Beschränkung können wir sein Argument nicht als gültig ansehen. Denn sein Satz: Ein Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, kann nicht als nicht-seiend gedacht werden, lässt eine doppelte Auffassung zu: jenes Wesen ist ein solches, das nur als wirklich existierend gedacht werden kann, und: jenes Wesen ist ein solches, in dessen Begriff das Sein liegt. Den ersten Sinn nimmt Anselm an, während seine Gegner ihn verwerfen und den zweiten für richtig erklären. Wie kommt es aber, dass wir aus dem Begriffe des unendlichen Wesens seine reale Existenz nicht erkennen können, obwohl das Dasein im Begriffe desselben liegt? Als Antwort auf diese Frage lässt sich folgendes sagen: Damit wir aus der Idee eines Dinges alles erkennen, was dem Dinge zukommt, muss die Idee uns den Gegenstand so wieder geben, wie er in sich ist. Unser Gottesbegriff aber, auch wenn wir Gott als ein Wesen bestimmen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, ist immer ein analoger Begriff; wir erkennen Gott nur nach Analogie der Geschöpfe. In diesen aber sind Sein und Dasein nicht identisch. Deshalb sehen wir auch nicht

---

[36]) Geyser Zum Beweise Gottes aus dem Begriffe Gottes. Phil. Jahrb. 1904 p. 92.

unmittelbar ein, dass ein Wesen existiert, bei dem Sein und Dasein identisch sind. Weil wir uns also von Gott keinen distinkten Begriff bilden können, ihn vielmehr nur nach Analogie der endlichen Dinge erkennen, können wir auch aus seinem Begriffe nicht sein reales Dasein ableiten.[37]) Anselm selbst giebt ja zu, dass wir einen distinkten Gottesbegriff nicht haben können, wenn er sagt, Gott sei nicht nur etwas, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, sondern sogar ein Wesen, das grösser sei, als dass es gedacht werden könnte.[38]) Wie kann aber etwas in unserem Intellekte sein, das grösser ist, als dass wir es denken können? Sicher ist es nicht seinem ganzen Begriffe nach in unseren Intellekte. Dann aber können wir allein aus dem Begriffe auch nicht erkennen, was alles diesem Wesen zukommen muss. Nach Adlhoch allerdings können wir trotz unserer unvollkommenen Gotteserkenntnis aus dem Begriffe Gottes seine Existenz erschliessen, da wir ja auch die Geschöpfe nicht durch und durch erkennen.[39]) Darauf ist aber zu erwidern, dass wir von den Geschöpfen zwar keine komprehensive oder vollständig adäquate Erkenntnis haben, dass wir sie aber wohl durch Begriffe erkennen, die aus ihnen selbst geschöpft sind. Von Gott dagegen können wir nur einen analogen Begriff haben. Gewiss vermögen wir auch aus entlehnten, analogen Begriffen über das Wesen der Dinge manches zu erkennen, und man kann sagen, um das Dasein aus der Idee Gottes zu erkennen, brauchten wir keinen erschöpfenden Begriff desselben zu haben. Wenn wir dazu auch keinen erschöpfenden Begriff bedürfen, so doch sicher einen solchen, der die Sache so wieder giebt, wie sie in sich ist. „Denn es liegt in der Natur des Denkens, das sich in entlehnten, durch Abstraktion und

[37]) Heinrich Dogmatik Mainz 1883 B III p. 176.
[38]) Prosl. c. 15.
[39]) Adlhoch Glossen u. s. w. l. c. p. 165.

Vergleichung gewonnenen Begriffen bewegt, aus sich allein die Wirklichkeit oder das Dasein nicht erreichen zu können . . . . Es ist unmöglich aus der blossen Analyse der Begriffe je eine Wirklichkeit zu gewinnen. Wenn man sagt, von den übrigen Begriffen sei dies wahr, aber nicht von dem Begriffe Gottes, des Absoluten, so verwechselt man auch hier den Begriff mit seinem Inhalte, von dem Gedanken behaupten, was nur vom Gedachten wahr ist. Betrachtet man den Gegenstand der Gottesidee, so ist der freilich von allem andern, was wir denken, gänzlich verschieden, und ist es vornehmlich dadurch, dass in ihm Wesenheit und Dasein zusammenfallen; betrachtet man aber die Gottesidee selbst, ihre Beschaffenheit, so finden wir in ihr die uns eigentümliche Weise zu denken; und diese besteht darin, dass wir nur Erscheinungen, aber keine Wesenheit, am allerwenigsten die göttliche unmittelbar erkennen und darum über diese immer durch jene entlehnten Begriffe, die für sich allein nie Wirkliches zum Inhalt haben, denken müssen."[40]) Die Einschränkung der Gültigkeit des Beweises kann ihn also nicht retten. Sein Fehler ist und bleibt der unberechtigte Sprung aus der logischen in die ontologische Ordnung.

---

[40]) Kleutgen Philosophie d. Vorzeit Innsbr. 1878. B. 2 p. 727 Schell l. c. p. 214; van Weddingen l. c. p. 267; Plassmann Metaphysik gemäss der Schule d. hl. Thomas, Soest 1862 p. 762.

3. Kapitel.

Gaunilos Kritik des Beweises.

Schon zu Lebzeiten Anselms erstand dem neuen Beweise ein heftiger Gegner in Gaurilo, einem Mönche des vom hl. Martin gegründeten Klosters Marmoutier, der ihn in einem Schriftchen bekämpfte, dem er den Titel gab: Liber pro insipiente.[1])

Zunächst giebt Gaunilo darin den Beweis Anselms wieder, gebraucht aber statt des Begriffes quo maius cogitari non potest" den „quod maius omnibus est."[2]) Seine eigentliche Kritik zerfällt in zwei Teile; zunächst verwirft er Anselms Ansicht, dass das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, in unserem Intellekte sei; dann zeigt er, dass auch unter der Voraussetzung, jenes Wesen sei in unserem Geiste, daraus immer noch nicht die Realität gefolgert werden könnte. Wenn man sagt, beginnt er den ersten Teil seiner Entgegnung, was grösser ist als alles, ist in unserem Intellekt, weil wir den Begriff verstehen, wenn er ausgesprochen wird, muss dann nicht in derselben Weise gesagt werden, dass auch Falsches und in keiner Weise Existierendes in unseren Intellekte sei, wenn wir solche Begriffe verstehen? Sollte aber jener Begriff in anderer Weise in unserem Intellekte sein, als falsche Begriffe, dann müsste man besser sagen, wir wissen, dass ein solches Wesen existiert, (scientia com-

---

[1]) Gaunilo stammte wahrscheinlich aus einem vornehmen Geschlecht der Touraine; er war Graf von Montigni. Durch Unglücksfälle bewogen, trat er später in das Kloster ein.

[2]) Lib. pro insip. c. 1.

prehendere, reipsa illud existere). In diesem Falle aber ist es 1.) falsch zu unterscheiden zwischen habere in intellectu und intelligere rem esse; 2.) ist dann jeder Gottesbeweis überflüssig, weil wir Gott so unmittelbar erkännten; 3.) das aber muss durch unwiderlegliche Argumente erst bewiesen werden.[3])

Das Beispiel des Malers, das Anselm zur Erklärung seines Gedankenganges gebracht hatte, versteht Gaunilo so, dass aus der Idee jenes Wesens seine Realität folgen sollte, wie für gewöhnlich aus der Idee des Bildes im Intellekte des Malers dessen reales Sein. Dagegen wendet er nun ein, die Idee des Künstlers sei ein Teil des Intellektes; wenn wir aber etwas erkennen, das ausserhalb unseres Intellektes existiert, müssen wir wohl unterscheiden zwischen dem Erkannten und dem Intellekt, der erkennt. Wenn also auch tatsächlich etwas existiert, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, so ist das Bild, das unser Geist sich bildet, wenn er das hört, doch anders in unserem Intellekte, als das noch nicht ausgeführte Bild des Künstlers.[4])

Dazu kommt noch, dass wir nicht einmal die Idee jenes höchsten Wesens haben können. Wenn wir von einem unbekannten Menschen etwas erzählen hören, vermögen wir, uns ein Bild desselben zu machen, weil wir andere Menschen kennen, auch wenn jener nur eine erdichtete Persönlichkeit ist. Das ist aber bei jenem Wesen unmöglich. Denn wenn wir diesen Begriff aussprechen hören, können wir uns nur etwas denken nach dem Schalle der Worte, weil wir kein anderes derartiges Wesen kennen; es wäre aber wunderbar, wenn wir uns darnach etwas Richtiges vorstellen könnten.[5])

---

[3]) L. c. c. 2.
[4]) Ibid. c. 3.
[5]) Ibid. c. 4.

Dann geht Ganilo zum zweiten Teile seiner Kritik über. Er will sich auf den Standpunkt Anselms stellen und annehmen, jenes Wesen wäre wirklich in unserem Intellekt. Trotzdem giebt er nicht zu, dass aus dieser Idee das reale Sein, des höchsten Wesens folge; das müsste ihm erst durch ein anderes sicheres Argument bewiesen werden. Wer ihm erwidert, dieses Wesen wäre nicht mehr das höchste, wenn es nicht in Wirklichkeit ist, übersieht, mit wem er es zu tun hat. Gaunilo hat nur zugegeben, es sei so im Intellekte wie überhaupt irgend etwas ganz Unbekanntes, von dem man sich, nach dem, was davon gesagt wird, einen Begriff zu bilden sucht. Er giebt aber nicht zu, leugnet vielmehr, oder bezweifelt wenigstens, dass dieses Wesen in unserem Intellekte vollkommener sei wie irgend ein wirklich existierendes. Wie soll nun für ihn daraus die reale Existenz folgern, weil es vollkommener ist als alles andere, da er doch bezweifelt, dass es in anderer Weise im Intellekte ist, als vieles andere ungewisse und zweifelhafte? Erst muss ihm gewiss sein, dass ein höchstes Wesen existiert, ehe er schliessen kann, dass es auch in sich existieren müsste.[6])

Wenn das Argument Anselms richtig wäre, könnte man in ähnlicher Weise auch das Dasein einer vollkommensten Insel beweisen; man könnte ja sagen: Es giebt irgendwo im Ocean eine vollkommenste Insel, auf der sich mehr Reichtümer und Schätze finden, als in allen anderen Ländern. Wer das hört, kann es leicht verstehen. Daraus aber lässt sich noch nicht schliessen, jene Insel müsste auch in Wirklichkeit existieren, weil das reale Dasein vollkommener sei als das bloss gedachte, jene vollkommenste Insel also nicht bloss gedachte Existenz haben könnte, weil dann jedes existierende Land vollkommener wäre. Wenn einer so die reale Existenz jener Insel be-

[6]) Ibid. c. 5.

weisen wollte, fügt Gaunilo hinzu, dann wisse er nicht, ob jener scherze oder wer törichter sei, er selbst, wenn er die Richtigkeit dieses Schlusses zugebe, oder jener, wenn er glaubte, das Dasein der Insel bewiesen za haben.[7])

Wenn Anselm weiter sagt, jenes vollkommenste Wesen sei ein solches, das nicht einmal als nicht-seiend gedacht werden könnte, also in Wirklichkeit existieren müsse, so antwortet Gaunilo, erst müsste durch ein sicheres Argument nachgewiesen sein, dass ein solches Wesen wirklich existiere, dann erst könne man sagen, welche Eigenschaften ihm zukommen. Er weist noch darauf hin, es sei besser zu sagen, wir können die Nicht-Existenz Gottes nicht erkennen, als wir können sie nicht denken. Denn etwas Falsches kann nicht erkannt, wohl aber gedacht werden. Gaunilo weiss, dass er selbst existiert, allerdings auch nicht existieren könnte; er sieht ferner ein, dass Gott existiert aber nicht nicht-existieren kann. Er will es nun dahingestellt sein lassen, ob wir uns als nicht-existierend denken können, so lange wir wissen, dass wir existieren; wenn wir das aber können, warum können wir das dann nicht auch von anderen Dingen denken, die wir mit derselben Gewissheit erkennen? Wenn wir uns aber selbst nicht als nicht-existierend denken können, dann ist das keine Eigentümlichkeit Gottes mehr.[8])

Damit schliesst Gaunilo seine Einwände gegen Anselms Beweis; wenn er das Argument auch bekämpft, so lobt er doch das ganze Werk seines Gegners, das keineswegs zu verwerfen sei, weil im Anfange desselben einiges zwar richtig gedacht, aber schlecht bewiesen sei.[9])

---

7) Ibid. c. 6.
8) Ibid. c. 7.
9) Ibid. c. 8.

4. Kapitel.

Anselms Antwort auf die Einwände Gaunilos.

Gaunilo veröffentlichte seine Einwendungen nicht in einer besonderen Schrift; er begnügte sich damit, seine Bemerkungen, ohne seinen Namen zu nennen, am Schlusse seines Exemplars des Proslogium hinzuzufügen. In dieser Form kamen sie auch in andere Abschriften und zur Kenntnis Anselms. So erfuhr dieser gar nicht, wer eigentlich sein Gegner sei, dessen Namen uns nur in einigen Handschriften von St. Michel und Jumièges erhalten ist.[1]) Eadmer, Anselms Freund und Biograph berichtet nur, als das Proslogium in die Hände „irgend eines" gekommen sei, habe dieser den Beweis, der ihm nicht richtig zu sein schien, zu widerlegen gesucht.[2]) Anselm selbst wendet sich in seiner Erwiderung an seinen Gegner mit den Worten: Wer auch immer sage, der Gottesleugner könnte ihm so entgegnen.[3]) Wenn sich nun auch Anselm über diese Erwiderung freute,[4]) so sah er sich doch veranlasst, eine Gegenschrift zu schreiben, Trotzdem nämlich seine Bücher in hohem Ansehen standen und sich bald in vieler Hände befanden, verfehlten doch die Bemerkungen des einfachen Mönches von Marmoutier ihre Wirkung nicht. Weil vielen, die dieselben lasen, sagt Anselm selbst, diese Einwände von Bedeutung zu sein schienen, habe er darauf geantwortet.[5]) Seine

[1]) Hasse. Der hl. Anselm Leipzig 1843—52. B. II. p. 241.
[2]) Eadmer Vita S: Ans. S. Ans. Op. L. I. p. 6.
[3]) Lib. ap. c. 1.
[4]) Ibid. c. 10; Eadmer l. c.
[5]) Lib. ap. c. 5.

Gegenschrift trägt den Titel: Liber Apologeticus contra respondetem pro insipiente.

Der hl. Anselm war nun kein grosser Polemiker; seine Erwiderung auf Gaunilos Ausstellungen, bringt er nicht im Zusammenhang vor. Das ganze Schriftchen hindurch wendet er sich bald gegen die Behauptung, das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, sei nicht in unseren Intellekt, bald bekämpft er den Einwurf, wir könnten die Realität dieses Wesens aus seiner Idee nicht ableiten, auch wenn sie in unserem Geiste wäre.

Schon die Form des Beweises, wie sie sich bei Gaunilo findet, erklärt Anselm für falsch. Sein Gegner vertausche den Begriff „quo maius cogitari nequit" mit dem „quod maius omnibus est," der sich doch in seinen Ausführungen nirgends finde. Diese beiden Ausdrücke seien aber für seinen Beweis durchaus nicht gleichbedeutend; denn wenn jemand sage, das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, existiere nicht in Wirklichkeit, dann könnte er leicht widerlegt werden, weil dann das, worüber hinaus nichts Grösseres mehr gedacht werden kann, nicht mehr das wäre, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Das scheine aber nicht so leicht bewiesen werden zu können von dem, quod maius omnibus est. Wenn nämlich einer behaupte, was grösser als alles andere ist, könnte als nicht seiend gedacht werden, und es könnte noch etwas Grösseres gedacht werden, wenn es auch nicht wirklich existiere, dann könne man dem nicht entgegenhalten, das, was grösser ist als alles andere, wäre dann nicht mehr das, was grösser als alles andere ist, wie man antworten könne, wenn man von dem Begriffe „quo maius cogitari nequit" ausgehe. Um die Existenz des maius omnibus zu beweisen, müsse man noch ein anderes Argument zu Hülfe nehmen was nicht nötig sei, wenn man von dem von

ihm gebrauchten Begriffe ausgehe. Er gebe aber zu, dass das „quo maius cogitari nequit“ schliesslich auch das sei, „quod maius omnibus est; insofern falle der Beweis für die Realität des einen mit dem Beweis für die Realität des anderen zusammen. Diese Vertauschung der Begriffe sei auch Schuld an dem Beispiel von der vorlorenen Insel.[6])

Im einzelnen sucht Anselm Gaunilos Einwände durch folgende Beweise zu widerlegen. Wenn der catholicus, der für den insipiens Partei ergreife, ihm vorwerfe, das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, sei nicht anders in unserem Intellekte als auch falsche Begriffe, so verschlage das ihm gegenüber nichts. Denn für ihm genüge es zunächst, dass dieses Wesen auf irgendwelche Weise in unserem Intellekte sei. Erst die weitere Auseinandersetzung zeige dann, dass es anders in unserem Geiste sei wie falsche Begriffe, dass es nicht nur im Intellekte sei, sondern auch in Wirklichkeit sein müsste.[7])

Dafür aber, dass das, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, tatsächlich in unserem Intelelekte sei, berufe er sich auf das Selbstbewusstsein Gaunilos (fide et conscientia tua utor pro firmissimo argumento.)[8]) Wer jenen Begriff aussprechen höre, sagt Anselm weiter, verstehe doch, da es in einer ihm verständlichen Sprache gesagt werde, das Gesprochene, wenn er überhaupt irgendwie mit Verstand begabt sei.[9]) Das müsse auch der zugeben, der sage, das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, existiere nicht. Denn er verstehe doch sicher diesen Satz und seine Teile; ein Teil desselben sei aber der Begriff „quo maius agitari

6) Lib. ap. c. 5.
7) Ibid. c. 6.
8) Ibid. c. 1.
9) Ibid. c. 2.

nequit." Wer also jene Negation ausspreche, habe in seinen Intellekte den in Frage stehenden Begriff.[10]) Dazu komme noch, dass der Ungläubige, der Gottesleugner, sich die Idee des höchsten Wesens leicht aus der verschiedenen Güte, die er in den Geschöpfen erblicke, bilden könne, während der Katholik ihn auch aus der hl. Schrift entnehmen könnte.[11])

Daraus ergebe sich also, dass ein Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, wirklich in unserem Intellekte sei. Dagegen könne man nicht einwenden, das sei wegen der absoluten Vollkommenheit dieses Wesens nicht möglich; denn dann müsste man auch sagen, dass, wer nicht in die Sonne sehen könne, auch nicht das Tageslicht sehen könne, das doch nichts anderes sei als das Licht der Sonne.[12])

Von dieser Tatsache ausgehend, dass jene Idee wirklich in unserem Intellekte ist, sucht Anselm nun seinen Beweis zu verteidigen. Im zweiten Kapitel seiner Widerlegung widerholt er das Argument fast mit den Worten des Proslogium. Eine etwas andere Form giebt er ihm im neunten Kapitel. Nachdem er gezeigt hat, dass im Geiste des Atheisten sowohl der Begriff eines Wesens ist, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, als der eines Wesens, das nicht nicht-sein kann, argumentiert er so ;Wer etwas denke,das nicht nicht-sein kann, denke etwas Grösseres, als wenn er etwas denke, das auch nicht sein kann.Angenommen nun, er denke etwas, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann ;wenn er dann etwas denke, das auch nicht sein kann, denke er nicht das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Da aber keiner zu gleicher Zeit dasselbe denken und nicht denken könnte, könnte er dieses höchste Wesen

10) Ibid. c. 9.
11) Ibid. c. 8.
12) Ibid. c. 1.

nicht als nicht-existierend denken, wenn er es überhaupt denke. Es müsste also notwendig existieren.

Weil aber Gaunilo behauptet hatte, jenes höchste Wesen sei auch unter der Voraussetzung, dass es im Intellekte sei, nicht vollkommener als etwas real existierendes, sucht Anselm auch von dieser Seite aus seinen Beweis zu stützen. Er will zeigen, dass mit der Idee eines höchsten Wesens Vollkommenheiten gegeben sind, die dessen reales Dasein als notwendig erhärten sollen, die dartun sollen, dass dieses Wesen in Wirklichkeit existieren muss, wenn es im Intellekte ist.

Zu diesen Eigenschaften gehört nach Anselm zunächst die Ewigkeit. Das höchst vollkommene Wesen müsste als ewig, ohne Anfang und ohne Ende gedacht werden; wäre es nun nur im Intellekte, dann hätte es einen Anfang, nämlich im Geiste dessen, der es denke, es wäre also nicht mehr das vollkommenste Wesen. Selbst der Zweifler und der Gottesleugner müssen beide zugeben, dass dieses Wesen, wenn es existiert, weder actu noch intellectu nicht sein könnte. Was aber gedacht werden könnte, und nicht sei, könnte sowohl actu als intellectu als nicht-seiend gedacht werden, auch wenn es existierte. Wenn also ein Wesen gedacht werden könnte, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, könnte es nicht nicht-existieren. Denn nehme man an, es könnte zwar gedacht werden, existiere aber nicht, dann wäre es nicht mehr das angenommene vollkommenste Wesen, weil etwas, das gedacht werden könnte, aber nicht existierte, wenn es existierte, nicht das wäre, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Dasselbe Resultat sucht Anselm dann aus der Allgegenwart Gottes abzuleiten. Nur das könnte als nicht-seiend gedacht werden, das auch wirklich ein Nicht-Sein in sich habe, was etwa so zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Orte sei,

dass es nicht zu allen Zeiten und an allen Orten sein könnte, oder das so aus Teilen zusammengesetzt sei, dass das Ganze oder ein Teil nicht an dem Orte oder zu der Zeit sein könnte, wo oder wann ein anderer Teil schon sei. Ein so in seinem Sein beschränktes Wesen könnte auch, wenn es wirklich existierte, als nicht-seiend gedacht werden. Da aber das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, wenn es existiere, nicht als nicht-seiend gedacht werden könnte, müsste es immer und überall sein, es müsste also notwendig existieren.[13])

Nachdem Anselm so das Dasein des höchsten Wesens aufs neue aus seinen Begriffe bewiesen zu haben glaubt, schränkt er die Gültigkeit des Argumentes, wie schon gesagt, allein auf Gott ein. Wenn es auch auf andere Dinge angewandt werden könnte, z.B. auf eine verlorene Insel, dann wolle er schon diese Insel finden und sie seinem Gegner geben, damit er sie nie wieder verliere.[14])

Am Schlusse seiner Kritik hatte Gaunilo bemerkt, Anselm hätte besser für cogitari das Wort intelligi gebraucht. Das will Anselm aber nicht gelten lassen. Er habe absichtlich den Ausdruck cogitari statt intelligi gebraucht. Denn etwas Falsches könnte man sich immer noch als existierend denken, wenn man es auch nicht als solches erkennen könnte. Er wolle aber zeigen, dass es bei Gott sogar unmöglich sei, sein Nicht-Sein zu denken. Alles nämlich, was wirklich existiere, könnte man sich als nicht seiend denken ausser dem Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, weil dieses ohne Anfang und ohne Ende gedacht werden müsste, weil es immer und überall ganz sei. Dieses Wesen könnte also nicht einmal als nicht-seiend gedacht werden, geschwei-

---

[13]) Lib. ap. c. 1.
[14]) Ibid. c. 3.

ge denn als solches erkannt werdsen.[15]) Denn wenn jemand sage, er denke, es existiere nicht, dann denke er entweder etwas, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, oder er denke es nicht. Im letzteren Falle denke er etwas als nicht-seiend, was er nicht denke; im ersteren Falle aber denke er etwas, was er nicht als nicht-seiend denken könne. Wenn dieses Wesen nämlich als nicht-existierend gedacht werden könnte, könnte es als anfangend gedacht werden, was doch hier unmöglich sei. Wer also ein solches Wesen denke, denke etwas, dessen Nicht-Sein, er nicht denken könne; wenn einer das aber denke, könnte er nicht denken, es existiere nicht, weil er dann etwas denke, was er nicht denken könne. Also könnte das, worüber hinaus nichts Grösseresh gedacht werden kann, nicht einmal als nicht seiend gedacht werden.[16])

Durch diese Erwiderung glaubt Anselm, wie er im letzten Kapitel seiner Schrift sagt, gezeigt zu haben, dass er die Existenz des höchsten Wesens stringent bewiesen habe. Er dankt aber seinem Gegner für sein Lob wie für seinen Tadel; denn die Achtung, mit der Gaunilo vom Proslogium spreche, verrate, dass er aus Wohlwollen, nicht aus Bosheit das, was ihm nicht stichhaltig zu sein scheine, gedatelt habe.[47])

---

15) Ibid. c. 4.
16) Ibid. c. 3.
17) Ibid. c. 10.

5. Kapitel.

Kritik der Antwort Anselms.

Was ist nun von dieser refutatio des hl. Anselm zu halten? Zunächst scheint der Vorwurf, Gaunilo habe den Beweis gar nicht richtig wiedergegeben, weil er den Begriff „quo maius cogitari nequit" vertausche mit dem „quod maius omnibus est" unberechtigt zu sein. Gaunilo gebraucht zwar den letzteren Ausdruck da, wo er Anselms Beweise wiedergiebt.[1]) An anderen Stellen bedient er sich aber auch des Begriffes „quo maius cogitaris nequit."[2]) Er scheint also beide Ausdrücke für gleichwertig zu halten, und das wohl nicht mit Unrecht, wenn man das maius omnibus als „grösser als alles mögliche" auffasst.[3]) Denn grösser als alles mögliche, d.h. als alles denkbare ist eben nur das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Anselm selbst gebraucht ja auch die zwei Begriffe nebeneinander, wenn er sagt, Gott sei das Höchste von allem.[4]) Inhaltlich sind also beide Ausdrücke identisch. Die verschiedene sprachliche Form kann aber doch nicht von solcher Bedeutung sein,

---

[1]) Lib. pro ins. c. 1.

[2]) Ibid. c. 1. Dubitanti utrum sit, vel neganti, quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit etc.; ibid c. 3. Quocirca etiamsi verum sit, esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari etc.

[3]) Vergl. Heinrich l. c. p. 173 Anmerk. 2. Gaunilo selbst nennt das, was grösser ist als alles, im vierten Kapitel seiner Einwände: grösser als alles, was gedacht werden kann: illud omnibus quae cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus.

[4]) Prosl. c. 5. Quid igitur es Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari? Sed quid es, nisi id, quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo.

dass dadurch der Beweis wensentlich verändert würde. Der hl. Anselm giebt ja auch zu, dass aus dem Begriffe Gaunilos ein Beweis für das reale Dasein Gottes abgeleitet werden kann, wenn auch erst auf einem Umwege.

Den Einwand, dass jener Begriff nicht anders in unserem Intellekte sei wie auch falsche Begriffe, braucht Anselm allerdings von seinem Standpunkte aus nicht gelten zu lassen, da für ihn der Verlauf des Beweises zeigen soll, dass dies nicht der Fall ist.

Mit Recht widerlegt er auch die Bemerkung Gaunilos, wir könnten jenen Gottesbegriff gar nicht in unserem Verstande haben. Denn der Atheist kann ihn aus den Geschöpfen so leicht gewinnen, dass Anselm sich sogar auf das Selbstbewusstsein seines Gegners berufen darf, um zu zeigen, dass er wirklich in unserem Intellekte ist.

Um aber zu beweisen, dass diese Idee nicht nur in unserem Verstande ist, dass ihr vielmehr ein real existierendes Wesen entsprechen müsse, wiederholt Anselm fast nur das Argument des Prologium. Eine neue Form giebt er ihm dadurch, dass er auch aus den Eigenschaften Gottes eine Stütze für seinen Beweis herholen will. Aber auch in dieser Form kann er nicht als stichhaltig angesehen werden. Wir müssen allerdings zugeben, dass wir uns das Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, nur denken können ohne Anfang und ohne Ende, als ein Wesen, das weder actu noch intellectu nicht sein kann, wenn es existiert, bei dem jede Beschränkung nach Zeit und Ort ausgeschlossen ist; daraus aber, dass wir uns dieses Wesen mit solchen Bestimmungen denken müssen, folgt noch nicht, dass wir uns dasselbe als real existierend denken müssen. Es ergiebt sich nur soviel daraus, dass ihm jene Eigenschaften zukommen müssen, wenn es in Wirklichkeit ist. Ferner

5. Kapitel.

Kritik der Antwort Anselms.

Was ist nun von dieser refutatio des hl. Anselm zu halten? Zunächst scheint der Vorwurf, Gaunilo habe den Beweis gar nicht richtig wiedergegeben, weil er den Begriff „quo maius cogitari nequit“ vertausche mit dem „quod maius omnibus est“ unberechtigt zu sein. Gaunilo gebraucht zwar den letzteren Ausdruck da, wo er Anselms Beweise wiedergiebt.[1]) An anderen Stellen bedient er sich aber auch des Begriffes „quo maius cogitaris nequit.“[2]) Er scheint also beide Ausdrücke für gleichwertig zu halten, und das wohl nicht mit Unrecht, wenn man das maius omnibus als „grösser als alles mögliche“ auffasst.[3]) Denn grösser als alles mögliche, d.h. als alles denkbare ist eben nur das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Anselm selbst gebraucht ja auch die zwei Begriffe nebeneinander, wenn er sagt, Gott sei das Höchste von allem.[4]) Inhaltlich sind also beide Ausdrücke identisch. Die verschiedene sprachliche Form kann aber doch nicht von solcher Bedeutung sein,

---

1) Lib. pro ins. c. 1.

2) Ibid. c. 1. Dubitanti utrum sit, vel neganti, quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit etc.; ibid c. 3. Quocirca etiamsi verum sit, esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari etc.

3) Vergl. Heinrich l. c. p. 173 Anmerk. 2. Gaunilo selbst nennt das, was grösser ist als alles, im vierten Kapitel seiner Einwände: grösser als alles, was gedacht werden kann: illud omnibus quae cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus.

4) Prosl. c. 5. Quid igitur es Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari ?. Sed quid es, nisi id, quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo.

dass dadurch der Beweis wensentlich verändert würde. Der hl. Anselm giebt ja auch zu, dass aus dem Begriffe Gaunilos ein Beweis für das reale Dasein Gottes abgeleitet werden kann, wenn auch erst auf einem Umwege.

Den Einwand, dass jener Begriff nicht anders in unserem Intellekte sei wie auch falsche Begriffe, braucht Anselm allerdings von seinem Standpunkte aus nicht gelten zu lassen, da für ihn der Verlauf des Beweises zeigen soll, dass dies nicht der Fall ist.

Mit Recht widerlegt er auch die Bemerkung Gaunilos, wir könnten jenen Gottesbegriff gar nicht in unserem Verstande haben. Denn der Atheist kann ihn aus den Geschöpfen so leicht gewinnen, dass Anselm sich sogar auf das Selbstbewusstsein seines Gegners berufen darf, um zu zeigen, dass er wirklich in unserem Intellekte ist.

Um aber zu beweisen, dass diese Idee nicht nur in unserem Verstande ist, dass ihr vielmehr ein real existierendes Wesen entsprechen müsse, wiederholt Anselm fast nur das Argument des Prologium. Eine neue Form giebt er ihm dadurch, dass er auch aus den Eigenschaften Gottes eine Stütze für seinen Beweis herholen will. Aber auch in dieser Form kann er nicht als stichhaltig angesehen werden. Wir müssen allerdings zugeben, dass wir uns das Wesen, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, nur denken können ohne Anfang und ohne Ende, als ein Wesen, das weder actu noch intellectu nicht sein kann, wenn es existiert, bei dem jede Beschränkung nach Zeit und Ort ausgeschlossen ist; daraus aber, dass wir uns dieses Wesen mit solchen Bestimmungen denken müssen, folgt noch nicht, dass wir uns dasselbe als real existierend denken müssen. Es ergiebt sich nur soviel daraus, dass ihm jene Eigenschaften zukommen müssen, wenn es in Wirklichkeit ist. Ferner

ist zu bemerken, dass der jenes Wesen nicht als anfangend denkt, der etwa sein reales Dasein leugnet; das geschähe nur, wenn man bei Annahme der Existenz noch die Potenz zur Nicht-Existenz und bei Annahme der Nicht-Existenz die Potenz zum Existieren zugeben wollte. Vergebens beruft sich Anselm darauf, dass wir uns Gott nicht als nicht-seiend denken können; das ist unmöglich, weil sein Begriff das Merkmal der Existenz enthält. Wir können ihn also nicht denken, ohne ihn als seiend zu denken. Das hindert aber nicht, ihn als nicht-existierend in der realen Ordnung zu denken. Wenn also der Gottesleugner auch zugiebt, dass Gott ein Wesen ist, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, das ohne Anfang und ohne Ende ist, das als notwendig seiend gedacht werden muss, so bringt er doch durch die Leugnung der realen Existenz Gottes keinen Widerspruch und keine Beschränkung in diesen Begriff.

Wie wir oben schon gesehen haben, hilft es Anselm auch nichts, das Argument allein auf den Nachweis der Existenz Gottes zu beschränken.

Wenn er seinen Ausdruck cogitari dem intelligi gegenüber verteidigt, hat er zwar Recht zu sagen, dass wir Gott nicht einmal als nicht existierend denken können, insofern wir von seinem Begriffe die ideale Existenz nicht trennen können. Daraus folgt aber durchaus nicht, das nun mit der Idee auch schon das reale Dasein gegeben sei. Ebenso unrichtig ist Anselms Behauptung, der denke nicht etwas, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, - der denke, ein solches Wesen existiere nicht. Denn die Möglichkeit dieses Begriffes hebt nur auf, wer ihn nicht denken will, aber nicht, wer nur die reale Existenz eines solchen Wesens leugnet.

Darin hatte also Gaunilo mit seiner Kritik recht, dass die Idee eines vollkommensten Wesens nicht vollkom-

mener ist als die irgend eines anderen Dinges, dass sie noch weniger vollkommener ist als etwas in Wirklichkeit Seiendes, dass also die Leugnung der realen Existenz desselben keinen Widerspruch in seinen Begriff bringt. Es ist dem hl. Anselm nicht gelungen, diesen Einwand seines Gegners, der die schwache Seite des Argumentes trifft zu widerlegen; es ist allerdings auch die einzige Einrede, die auch später, zwar in anderer, besserer Form gegen den Beweis vorgebracht worden ist.[5])

6. Kapitel.

Stellung des Beweises in System Anselms.

Es könnte auffallend erscheinen, dass ein so ausgezeichneter Philosoph wie der hl. Anselm einen so wenig stichhaltigen Gottesbeweis aufstellen und so entschieden verteidigen konnte; das lässt sich vielleicht erklären, wenn wir das gesamte wissenschaftliche Streben des Heiligen und sein ganzes Lehrsystem berücksichtigen.

Einen Einblick in die Stellung des Argumentes im System Anselms gewährt schon die Erzählung von seiner Entstehung bei Eadmer. Das Suchen nach einem neuen Gottesbeweis, der für alle Menschen klar und deutlich sei, hatte Anselm so ergriffen, dass ihn dieser Gedanke Tag und Nacht nicht verliess, ihn sogar, was den frommen Benediktiner am meisten schmerzte, beim Gebete störte. Wegen dieser Schwierigkeit, das Gesuchte zu finden, woll-

[5]) Wenn Gaunilo diesen Gottesbeweis auch verwirft, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass er nun keinen Beweis für die Existenz Gottes gelten lassen wolle, dass er also selbst Atheist, oder wie Renan ihn nennt, „Freidenker" sei. Würde ein solcher sich so lobend über das Proslogium äussern, das doch nur Untersuchungen über Gottes Dasein und Wesen enthält, wie Gaunilo es tut?

te er die ganze Sache, die er nun für eine Versuchung des Teufels hielt, überhaupt fallen lassen. Je mehr er aber sie zu vergessen sich bemühte, um so stärker beschäftigte sie seinen Geist. Da, eines Tages, während er mit seinen Mönchen beim nächtlichen Offizium weilte, leuchtete seinem Herzen, durch die Gnade Gottes, endlich das Gesuchte auf und erfüllte ihn mit unbeschreiblicher Freude. Er schrieb den gefundenen Beweis auf ein Wachstäfelchen, das er einem Bruder zur sorgfältigen Aufbewahrung anvertraute. Als aber Anselm nach einigen Tagen das Geschriebene zurückforderte, war es spurlos verschwunden und konnte nicht mehr aufgefunden werden. Ein zweites Mal schrieb er den Beweis auf ein anderes Täfelchen, das er wiederum einem Bruder übergab. Am folgenden Morgen fand dieser das Täfelchen zerrissen in seiner Zelle liegen. Man setzte die Stücke zusammen und brachte sie zu Anselm, der sich nun daran machte, seinen Beweis zu Pergament zu bringen, damit er nicht völlig verloren gehe.[1])

Dieser einfache Bericht zeigt wie gern Anselm sich metaphysischen Spekulationen hingab, mit welcher Energie er seine Probleme verfolgte. Darin verrät sich bei ihm so recht der Charakter des Germanentums, (er war der Sohn eines Longobarden und einer Burgunderin). Ihm war es am liebsten, wenn er in der Stille seiner Zelle, fern vom Getümmel der Welt meditieren konnte; er hatte einen Abscheu vor weltlichen Beschäftigungen, denen er sich möglichst zu entziehen suchte.[2]) Dabei waren seine Spekulationen verklärt durch den Geist der Sammlung, den er sich durch die Pflege des religiösen

---

1) Eadmer Vita S. Ins. L. I. p. 6.

2) Ibid. p. 52: saeculum et cuncta negotia eius ab intentione sua funditus amovere . . . soli Deo coelestibusque disciplinis iugiter intentus; cfr. ibid l. II. p. 14, 16.

Lebens erworben hatte. Diese religiöse Stimmung seines ganzen Wesens erklärt es, dass das erste Objekt seiner Betrachtungen immer Gott war. Der Mensch ist ja, wie Anselm so oft betont, von Gott geschaffen, um stets seines Schöpfers bewusst zu sein, ihn zu erkennen und zu lieben. Alle Gedanken, alle Regungen unseres Willens, alle unsere Worte und Handlungen sollen auf Gott gerichtet sein; dann wird Gott in uns bleiben und wir in ihm.[3]) Anselm selbst erfüllte getreu diese Worte, und dieses Sich-in-Gott-versenken, lässt es erklärlich finden, dass er so sehr nach einem Gottesbeweise suchte,[4]) dass er so hingerissen war von dem neuen Argumente, dass er seine Schwäche verkannte. Er stand unter seinem Beweise, nicht über ihm. Dazu kam noch, dass sowohl seine Ansicht von den Universalien, wie auch seine Psychologie ihn zu dem Grundgedanken des Beweises hindrängten, und ihn so den Fehler übersehen liessen.

Schon oben haben wir gesehen, dass nach Anselm in Gott sich die Urbilder aller Geschöpfe finden.[5]) Die Ordnung der Dinge ist gleichsam ein Reflex des göttlichen Denkens; infolge dessen, kann der Gedanke des Menschen, der aus den Dingen heraus diese Bilder erkennt, als ein Spiegel der Wirklichkeit betrachtet werden. Durch die Begriffe erfasst der Mensch, der von Natur nach Wahrheit, nach Erkenntnis strebt, also in diesem natürlichen Streben nicht dem Irrtum unterliegen kann, jene den Dingen zu Grunde liegende Idee, ihr Wesen, das eigentlich Seiende der Dinge. In unseren Intellekte ist

---

[3]) Med. I. n. 1, 3.

[4]) Kilgenstein, Gotteslehre des Hugo von St. Viktor, Würzburg 1898 p. 57 sagt von ihm: er erschwang sich zu dem grossen, dieses genialen Mannes würdigen Gedanken, den verborgenen Urgrund der Welt ebenso unmittelbar mit dem Verstande zu erfassen, wie ihn die Mystik im Herzen zu fühlen und zu geniessen strebte.

[5]) S. 10.

te er die ganze Sache, die er nun für eine Versuchung des Teufels hielt, überhaupt fallen lassen. Je mehr er aber sie zu vergessen sich bemühte, um so stärker beschäftigte sie seinen Geist. Da, eines Tages, während er mit seinen Mönchen beim nächtlichen Offizium weilte, leuchtete seinem Herzen, durch die Gnade Gottes, endlich das Gesuchte auf und erfüllte ihn mit unbeschreiblicher Freude. Er schrieb den gefundenen Beweis auf ein Wachstäfelchen, das er einem Bruder zur sorgfältigen Aufbewahrung anvertraute. Als aber Anselm nach einigen Tagen das Geschriebene zurückforderte, war es spurlos verschwunden und konnte nicht mehr aufgefunden werden. Ein zweites Mal schrieb er den Beweis auf ein anderes Täfelchen, das er wiederum einem Bruder übergab. Am folgenden Morgen fand dieser das Täfelchen zerrissen in seiner Zelle liegen. Man setzte die Stücke zusammen und brachte sie zu Anselm, der sich nun daran machte, seinen Beweis zu Pergament zu bringen, damit er nicht völlig verloren gehe.[1])

Dieser einfache Bericht zeigt wie gern Anselm sich metaphysischen Spekulationen hingab, mit welcher Energie er seine Probleme verfolgte. Darin verrät sich bei ihm so recht der Charakter des Germanentums, (er war der Sohn eines Longobarden und einer Burgunderin). Ihm war es am liebsten, wenn er in der Stille seiner Zelle, fern vom Getümmel der Welt meditieren konnte; er hatte einen Abscheu vor weltlichen Beschäftigungen, denen er sich möglichst zu entziehen suchte.[2]) Dabei waren seine Spekulationen verklärt durch den Geist der Sammlung, den er sich durch die Pflege des religiösen

---

[1]) Eadmer Vita S. Ins. L. I. p. 6.

[2]) Ibid. p. 52: saeculum et cuncta negotia eius ab iutentione sua funditus amovere . . . soli Deo coelestibusque disciplinis ingiter intentus; cfr. ibid l. II. p. 14, 16.

Lebens erworben hatte. Diese religiöse Stimmung seines ganzen Wesens erklärt es, dass das erste Objekt seiner Betrachtungen immer Gott war. Der Mensch ist ja, wie Anselm so oft betont, von Gott geschaffen, um stets seines Schöpfers bewusst zu sein, ihn zu erkennen und zu lieben. Alle Gedanken, alle Regungen unseres Willens, alle unsere Worte und Handlungen sollen auf Gott gerichtet sein; dann wird Gott in uns bleiben und wir in ihm.[3]) Anselm selbst erfüllte getreu diese Worte, und dieses Sich-in-Gott-versenken, lässt es erklärlich finden, dass er so sehr nach einem Gottesbeweise suchte,[4]) dass er so hingerissen war von dem neuen Argumente, dass er seine Schwäche verkannte. Er stand unter seinem Beweise, nicht über ihm. Dazu kam noch, dass sowohl seine Ansicht von den Universalien, wie auch seine Psychologie ihn zu dem Grundgedanken des Beweises hindrängten, und ihn so den Fehler übersehen liessen.

Schon oben haben wir gesehen, dass nach Anselm in Gott sich die Urbilder aller Geschöpfe finden.[5]) Die Ordnung der Dinge ist gleichsam ein Reflex des göttlichen Denkens; infolge dessen, kann der Gedanke des Menschen, der aus den Dingen heraus diese Bilder erkennt, als ein Spiegel der Wirklichkeit betrachtet werden. Durch die Begriffe erfasst der Mensch, der von Natur nach Wahrheit, nach Erkenntnis strebt, also in diesem natürlichen Streben nicht dem Irrtum unterliegen kann, jene den Dingen zu Grunde liegende Idee, ihr Wesen, das eigentlich Seiende der Dinge. In unseren Intellekte ist

---

3) Med. I. n. 1, 3.

4) Kilgenstein, Gotteslehre des Hugo von St. Viktor, Würzburg 1898 p. 57 sagt von ihm: er erschwang sich zu dem grossen, dieses genialen Mannes würdigen Gedanken, den verborgenen Urgrund der Welt ebenso unmittelbar mit dem Verstande zu erfassen, wie ihn die Mystik im Herzen zu fühlen und zu geniessen strebte.

5) S. 10.

nun, wie Anselm zeigt, der Begriff eines Wesens, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Haben wir aber einen solchen Begriff, dann erfassen wir durch ihn die Wesenheit, das eigentlich Seiende, wir erkennen aus dem Begriffe das Dasein des Gegenstandes. Auf diese Weise konnte Anselm, der in seinem aposteriorischen Beweisen schon vom begrifflichen zum wirklichen Sein übergegangen war, durch seinen Realismus dazu verleitet werden, aus der Idee Gottes seine reale Existenz abzuleiten.[6])

Ein weiteres Moment, dass ihn in seiner Ansicht bestärken konnte, war seine Psychologie. Die Seele ist nach ihm geschaffen, Gott zu erkennen und zu lieben.[7]) Als Ebenbild Gottes erkennt sie aber ihren Schöpfer am besten in sich selbst; in sich selbst soll sie Gott suchen: eia nunc ergo tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat Domine, si non es hic (scl. in cubiculo mentis), ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video te praesentem?[8]) Die letzte Frage, dass wir den allgegenwärtigen Gott nicht überall erblicken, beantwortet Anselm durch den Hinweis auf die Sünde Adams.

Seit dem Sündenfalle erkennen wir Gott nur durch die Geschöpfe, am meisten durch das Geschöpf, das ihm ähnlichsten ist, durch die Seele selbst. Denn was Gott am ähnlichsten ist, ist auch am vollkommensten. Die Seele des Menschen also, die allein im Stande ist, ihren Herrn und Schöpfer zu erkennen, erkennt ihn auch am besten in sich selbst. Je mehr der Mensch zur Selbsterkenntnis

---

[6]) Schwane Dogmengeschichte Freibg. 1882. B III. p. 22, 104; Paschen Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Programm, Aachen 1903, p. 17 ff van Weddingen l. c. p. 286; Hasse l. c. B. II. p. 260.

[7]) Prosl. c. 1. Fateor Domine et gratias ago quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem. cfr. Monol. c 69.

[8]) Prosl. c. 1; Med. XIX. n. 3, Med. XXI.

vorzudringen sucht, um so besser erkennt er Gott, da seine Seele gleichsam ein Spiegel ist, in dem er den schaut, den er auf Erden nicht von Angesicht zu Angesicht sehen kann.[9])

Diese Gedanken, die Anselm mit solcher Begeisterung vorträgt, sind sicher von grossem Einfluss auf den ontologischen Gottesbeweis gewesen. Wenn der Mensch in sich selbst am besten Gott erkennt, wenn jeder, auch der Gottesleugner, fast unmittelbar zum Gottesbegriff gelangt, in seiner Seele also den Begriff eines höchsten Wesens findet, dann lässt sich wohl verstehen, wie jemand, der ein so tief innerliches Leben führte wie der hl. Anselm, zu der Auffassung kommen konnte, aus dieser Idee des höchsten Gutes seine reale Existenz abzuleiten. „Es ist also, wie Willmann sagt, nicht zufällig, dass Anselm einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes suchte, wobei die platonisch-augustinische Ideenlehre sein Rückhalt und die Anwendung der Dialektik auf diese Grundfrage der rationalen Theologie sein Augenmerk bildete."[10]).

---

[9]) Med. XIV: In me es, quonian in memoria mea manes: ex ea cognovi te; et in ea invenio te. cfr. Monol. 66—69.

[10]) Willmann Geschichte des Idealismus Braunschweig 1896 B. II. p. 345. Auch neuere Philosophen, die nicht auf dem Boden der Scholastik stehen, haben den Beweis Anselms auf seinen Realismus zurückgeführt; doch verraten diese Autoren in ihren Urteilen eine aus ihrer Abneigung gegen die mittelalterliche Philosophie erklärliche Unkenntnis derselben. Wenn z. B. Prantl (Geschichte der Logik Leipzig 1861 B. II. p. 96) den Beweis auf Anselms Realismus zurückführt, diesem aber einen „stumpfsinnigen Realismus" zuschreibt, lässt sich dieses Urteil vom Standpunkt eines Hegelianers aus ja wohl verstehen, von der Wahrheit ist es aber weit entfernt. Auch Kuno Fischer (Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg, 4. Aufl. p. 64) erkennt im Realismus den Ursprung des ontologischen Beweises, nennt ihn aber fälschlich „den ersten scholastischen Beweis vom Dasein Gottes." Dühring (Kritische Geschichte der Philosophie Leipzig 1894 p. 189) sieht in Anselms Gegensatz zu Roscelin die Quelle des Argumentes; er meint aber Anselm und die ganze Scholastik habe den Nominalismus bekämpfen müssen, weil sonst der Scholastik bald die Ausübung ihres Handwerkes, nämlich die Betätigung einer Scheinlogik zur Unterstützung der kirchlichen Glaubensartikel völlig unmöglich geworden wäre."

nun, wie Anselm zeigt, der Begriff eines Wesens, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Haben wir aber einen solchen Begriff, dann erfassen wir durch ihn die Wesenheit, das eigentlich Seiende, wir erkennen aus dem Begriffe das Dasein des Gegenstandes. Auf diese Weise konnte Anselm, der in seinem aposteriorischen Beweisen schon vom begrifflichen zum wirklichen Sein übergegangen war, durch seinen Realismus dazu verleitet werden, aus der Idee Gottes seine reale Existenz abzuleiten.[6])

Ein weiteres Moment, dass ihn in seiner Ansicht bestärken konnte, war seine Psychologie. Die Seele ist nach ihm geschaffen, Gott zu erkennen und zu lieben.[7]) Als Ebenbild Gottes erkennt sie aber ihren Schöpfer am besten in sich selbst; in sich selbst soll sie Gott suchen: eia nunc ergo tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat Domine, si non es hic (scl. in cubiculo mentis), ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video te praesentem?[8]) Die letzte Frage, dass wir den allgegenwärtigen Gott nicht überall erblicken, beantwortet Anselm durch den Hinweis auf die Sünde Adams.

Seit dem Sündenfalle erkennen wir Gott nur durch die Geschöpfe, am meisten durch das Geschöpf, das ihm ähnlichsten ist, durch die Seele selbst. Denn was Gott am ähnlichsten ist, ist auch am vollkommensten. Die Seele des Menschen also, die allein im Stande ist, ihren Herrn und Schöpfer zu erkennen, erkennt ihn auch am besten in sich selbst. Je mehr der Mensch zur Selbsterkenntnis

[6]) Schwane Dogmengeschichte Freibg. 1882. B. III. p. 22, 104; Paschen Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Pogramm, Aachen 1903, p. 17 ff van Weddingen l. c. p. 286; Hasse l. c. B. II. p. 260.

[7]) Prosl. c. 1. Fateor Domine et gratias ago quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem. cfr. Monol. c 69.

[8]) Prosl. c. 1; Med. XIX. n. 3, Med. XXI.

vorzudringen sucht, um so besser erkennt er Gott, da seine Seele gleichsam ein Spiegel ist, in dem er den schaut, den er auf Erden nicht von Angesicht zu Angesicht sehen kann.[9])

Diese Gedanken, die Anselm mit solcher Begeisterung vorträgt, sind sicher von grossem Einfluss auf den ontologischen Gottesbeweis gewesen. Wenn der Mensch in sich selbst am besten Gott erkennt, wenn jeder, auch der Gottesleugner, fast unmittelbar zum Gottesbegriff gelangt, in seiner Seele also den Begriff eines höchsten Wesens findet, dann lässt sich wohl verstehen, wie jemand, der ein so tief innerliches Leben führte wie der hl. Anselm, zu der Auffassung kommen konnte, aus dieser Idee des höchsten Gutes seine reale Existenz abzuleiten. „Es ist also, wie Willmann sagt, nicht zufällig, dass Anselm einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes suchte, wobei die platonisch-augustinische Ideenlehre sein Rückhalt und die Anwendung der Dialektik auf diese Grundfrage der rationalen Theologie sein Augenmerk bildete."[10]).

---

[9]) Med. XIV: In me es, quonian in memoria mea manes: ex ea cognovi te; et in ea invenio te. cfr. Monol. 66—69.

[10]) Willmann Geschichte des Idealismus Braunschweig 1896 B. II. p. 345. Auch neuere Philosophen, die nicht auf dem Boden der Scholastik stehen, haben den Beweis Anselms auf seinen Realismus zurückgeführt; doch verraten diese Autoren in ihren Urteilen eine aus ihrer Abneigung gegen die mittelalterliche Philosophie erklärliche Unkenntnis derselben. Wenn z. B. Prantl (Geschichte der Logik Leipzig 1861 B. II. p. 96) den Beweis auf Anselms Realismus zurückführt, diesem aber einen „stumpfsinnigen Realismus" zuschreibt, lässt sich dieses Urteil vom Standpunkt eines Hegelianers aus ja wohl verstehen, von der Wahrheit ist es aber weit entfernt. Auch Kuno Fischer (Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg, 4. Aufl. p. 64) erkennt im Realismus den Ursprung des ontologischen Beweises, nennt ihn aber fälschlich „den ersten scholastischen Beweis vom Dasein Gottes." Dühring (Kritische Geschichte der Philosophie Leipzig 1894 p. 189) sieht in Anselms Gegensatz zu Roscelin die Quelle des Argumentes; er meint aber Anselm und die ganze Scholastik habe den Nominalismus bekämpfen müssen, weil sonst der Scholastik bald die Ausübung ihres Handwerkes, nämlich die Betätigung einer Scheinlogik zur Unterstützung der kirchlichen Glaubensartikel völlig unmöglich geworden wäre."

7. Kapitel.

Bedeutung des Beweises für die Lehre von eingeborenen Ideen, den Ontologismus und die neuere Philosophie.

In einigen neueren Systemen der Philosophie hat das Argument des hl. Anselm bereitwillige Aufnahme gefunden, besonders bei denen, welche die Lehre von den eingeborenen Ideen, vor allem der Idee Gottes verteidigen, die also dem Menschen eine gegebene, fertige Gotteserkenntnis zuschreiben, dann bei den Ontologisten, nach denen wir Gott unmittelbar schauen, endlich in der neueren deutschen Philosophie, für deren Vertreter Sein und Denken identisch sind. [1])

Was die erstere Ansicht angeht, so lehrt z.B. Tournely, dass die Verteidiger der eingeborenen Idee Gottes, wenn sie sich konsequent bleiben wollen, auch den ontologischen Beweis annehmen müssen. [2])

Staudenmaier nennt die eingeborene Idee Gottes den eigentlichen und tieferen Grund des Beweises. [3])

Es würde zu weit führen, hier die Falschheit dieser ganzen Lehre zu zeigen; es möge genügen, darauf hinzuweisen, dass Anselm durchaus nicht die Idee Gottes als angeboren betrachtet. Er betont ja in seiner Antwort an Gaunilo ausdrücklich, dass der Katholik, seinen Gottes-

---

1) Heinrich l. c. p. 170 Anm. 3; 172.

2) Tournely Cursus theologiae. Colloniae 1752 T. I. q I. a 2: Ad hanc sententiam (den Beweis Anselms anzunehmen) tuendam adstringuntur quotquot pugnant pro innata nobis existentiae Dei notione.

3) Staudenmaier Dogmatik Freiburg 1844 B. II. p. 19.

begriff aus dem Glauben nehme, der Atheist ihn dagegen durch die Betrachtung der Geschöpfe und ihrer Güte erlange. Sicher hat er also nicht im Sinne dieses Systems seinen Beweis aufgestellt.

Als Beispiel dafür, wie die Ontologisten das Argument verwerten, möge Gratry dienen, der ja wenigstens zum Ontologismus hinneigt. Er giebt den Beweis wie folgt wieder: „Wie und warum schliesst diese (anselmische) Idee des höchsten Gutes und des unendlichen Seins die wirkliche und tatsächliche Existenz jenes vom Geiste erfassten Seins in sich? Dies wohl zu begreifen ist das Wichtigste; denn hier liegt der Knoten des Argumentes. Die Antwort dürfte einfach und klar diese sein: Die Idee, die Idee im eigentlichen Sinne, ist ein unfehlbares Schauen des Objektes . . . . Keine Idee ist ohne Objekt; aber keine Idee im Menschen ist ihr Objekt selbst. In Gott allein ist die Idee identisch mit ihrem Objekte. Was ist denn aber die Idee im eigentlichen Sinne? Sie ist weder die sinnliche Wahrnehmung noch der Eindruck, der im Gedächtnisse davon zurückbleibt. Die Idee ruht nur auf dem Universalen, Permanenten, auf dem an sich Wahren, auf dem Notwendigen; sie ist also ein unfehlbares Schauen Gottes. Das Schauen eines Objektes aber begreift dessen Existenz in sich. Darum kann der hl. Anselm sagen: Ich habe die Idee von einem Sein, über das hinaus ein Grösseres nicht erfasst werden kann, d.h. eines unendlichen Seins; folglich existiert dieses unendliche Sein; denn es denken und es in einem gewissen Sinne sehen, ist eines und dasselbe. Würde es nicht existieren, dann wäre es nicht von der Art, dass man darüber hinaus nichts Grösseres erfassen kann. Anstatt dass es unendlich wäre, wäre es nichts. Könnte man denken, dass das Sein, über welches hinaus ein Grösseres nicht erfasst werden kann, nicht existiere, so würde man

zu gleicher Zeit die Wahrheit von zwei Kontradiktorien denken."[4]) Tatsächlich haben manche Anselm, wenn auch nicht direkt einen Ontologisten genannt, so doch ihm ontologistische Ansichten zugeschrieben. Doch ohne Grund; nach der Lehre der Ontologisten schauen wir ja Gott unmittelbar. Was aber lehrt Anselm über unsere Gotteserkenntnis? Zunächst giebt er sich die grösste Mühe, das Dasein Gottes zu beweisen. Wozu aber diese Beweise, wenn wir Gott unmittelbar schauen, wenn wir seiner Existenz unmittelbar gewiss sind? Dann erklärt er aber auch noch ausdrücklich, dass wir Gott nicht in sich sondern nur durch andere Dinge durch die Geschöpfe erkennen. [5]) Er betont, dass wir Gott nicht unmittelbar schauen, weil er in unnahbarem Lichte wohnt.[16]) Die bei Anselm Ontologismus finden wollen, berufen sich meist auf die Stelle im ersten Kapitel des Liber apologeticus, an der er zur Stütze seines Beweises anführt, dass man nicht sagen könne, der sehe das Tageslicht nicht, der nicht in die Sonne selbst sehen könne, weil er dieses Gleichnis anderswo auf das Schauen Gottes von seiten der Seligen anwendet. Wenn Anselm hier tatsächlich eine ontologistisch klingende Lehre vorgetragen haben sollte, so kann doch nach dieser einen Stelle nicht sein ganzes System beurteilt werden, zumal wir oben gesehen haben, wie er an anderen Stellen Lehren vorbringt, die dem Ontologismus geradezu entgegen gesetzt sind. Dazu kann auch diese eine Stelle ganz korrekt verstanden wer-

[4]) Gratry. Erkenntnis Gottes. Uebersetzt von Phahler Regensburg 1858 B. I. p. 206.

[5]) Monol. c. LXV. Nam quaecunque nomina de illa natura (divina scl.) dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Ibid. c. LXVI. Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

[6]) Prosl. c. XVI.

den. Gott ist nämlich in sich die Sonne der Wahrheit, die nur die Seligen schauen können; Strahlen dieser Sonne gehen aber durch die Geschöpfe gleichsam zu uns herab. Darum erkennen wir in den Dingen Gott, wenn auch entsprechend der Unvollkommenheit unseres Verstandes, nur unvollkommen. Ganz ähnliche Gedanken finden sich auch bei Anselms grossem Lehrer, dem hl. Augustinus. [7])

Die Ontologisten berufen sich also zu Gunsten ihrer Ansicht vergebens auf Anselm und seinen Beweis. [8])

Mit besonderem Eifer hat sich endlich die neuere deutsche Philosophie, für die Denken und Sein identisch sind, des Beweises bemächtigt. Im Sinne dieser Philosophie kann Rosenkranz sagen, der Beweis beruhe insofern auf der Ontologie, als er die Identität des Seins und Denkens voraussetze, welche Identität etwas ganz anderes besage, als eine Uebereinstimmung des subjektiven Denkens mit einem äusseren Gegenstande. Der Beweis bestehe nicht darin, zu zeigen, dass Gott existiere, weil wir denken, er existiere, sondern darin, dass Gott als Identität von Sein und Denken sich dem diese Identität Denkenden als Grund des Seins und als das wahrhafte Sein selbst manifestiere. [9]) In ähnlicher Weise sagt Seydel, der Beweis könnte nur aufgestellt werden auf einem apriorischen Gottesbegriff, der nicht aus der Erfahrung abgeleitet sei, der vor aller Erfahrung vielmehr notwendig erkannt sein müsse.[10]) Es ist wohl ganz überflüssig, hier darauf hinzuweisen, dass der hl. Anselm auch nicht im geringsten solche Lehren aufgestellt hat, dass er also auch

[7]) Aug. Soliloquia L. I. c. 8.

[8]) Domet de Vorges l. c. p. 310; von Weddingen p. 147.

[9]) Ersch und Gruber: Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. Sect. III. B. IV. Ontol. Gottesbeweis.

[10]) Seydel. Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Dasein Gottes. (Zeitschrift f. Phil. und philosophische Kritik 1858 B. XXXII. p. 33, 37, 43.

nicht im Sinne dieser Philosophie seinen Beweis gelehrt hat. Der Grundgedanke der modernen Phipcsophie ist die Entwicklung des Weltalls aus der Idee. Nach Anselm dagegen hat der persönlich existierende Gott alle Dinge, auch die Seele, aus nichts geschaffen. Die Seele ist dazu bestimmt Gott zu erkennen; aber all ihr Erkennen fängt mit der Tätigkeit der Sinne an, durch die sie die real ausser ihr existierenden Dinge erfasst. Wie schliesslich Schelling und Hegel im einzelnen sich des Beweises bedienen, wird sich später bei der Geschichte des Beweises ergeben.

8. Kapitel.

Die psychologische Auffassung des Beweises.

In unserer Zeit hat sich eine neue Auffassung des ontologischen Beweises Bahn gebrochen, indem manche ihn nicht als ontologisches, sondern als phychologisches Argument betrachten.

So sagt der Franzose Bouchitté, dieser psychologische Charakter des Gottesbeweises des hl. Anselm, den die Scholastiker verkannt hätten, bestehe darin, dass Anselm von der Tatsache ausgehe, dass jeder Mensch die Gottesidee habe; durch Analyse dieser Idee gelange er dann zur Erkenntnis der realen Existenz Gottes.[1])

Willmann äussert sich in ähnlicher Weise. Nach ihm liegt der Nerv des Beweises darin, dass wir den Gottesgedanken haben; wenn wir diesen Gedanken ausdenken,

1) Zitiert bei Domet de Vorges p. 307.

werden wir seiner Realität inne. Die Schwäche des Beweises bei Anselm besteht nun nach ihm darin, dass der Gottesgedanke nicht so denkgerecht in uns liegt, dass wir ihn uns bloss zu denken brauchen, um uns seiner Realität zu versichern. Dies ist aber mehr ein Mangel in der dialektischen Fassung des Beweises als in seiner Grundanschauung, die darin besteht, dass der menschliche Geist Ideal-Bilder von solcher Vollkommenheit erzeugen kann, dass er ihnen zugleich Gültigkeit, d.h. ein reales Korrelat zusprechen muss. Auf dieser Grundlage würde der Beweis etwa so lauten: Das Gottesbild in uns zeigt die grösste Vollkommenheit, in der die Gültigkeit eingeschlossen sein muss, d.h. der ein objektiv reales Korrelat entsprechen muss. Wenn diesem Bilde nichts Wirkliches entspräche, läge ein Widerspruch in ihm; seine Vollkommenheit verbürgt seine Realität. Der Gedanke des Höchsten ist auch der höchste Gedanke, der Abschluss unserer Gedankenwelt, der als solcher nicht leer sein kann, der also einen realen Inhalt haben müss. „So angesehen hat das Argument seine Richtigkeit, und was ihm bei Anselm fehlt, ist der Hinweis auf die psychologische Gewalt der Gottesvorstellung: Sie ist vermöge ihrere Vollkommenheit Leben in uns und darum Wiederschein des Lebens ausser uns.[2])

In ähnlicher Weise beruft sich Ragey auf den Widerspruch, der in die Idee Gottes durch die Leugnung der realen Existenz desselben hineingetragen würde, um den Beweis als psychologisch und damit als gültig hinzustellen. Auch nach ihm geht Anselm von der psychologischen Tatsache aus, dass wir den Gottesbegriff haben. Diese Tatsache wäre nicht vorhanden, wenn jener Idee keine Realität entspräche, dann existierte dasselbe Ding

---

[2]) Willmann l. c. p. 378.

nicht im Sinne dieser Philosophie seinen Beweis gelehrt hat. Der Grundgedanke der modernen Phiposophie ist die Entwicklung des Weltalls aus der Idee. Nach Anselm dagegen hat der persönlich existierende Gott alle Dinge, auch die Seele, aus nichts geschaffen. Die Seele ist dazu bestimmt Gott zu erkennen; aber all ihr Erkennen fängt mit der Tätigkeit der Sinne an, durch die sie die real ausser ihr existierenden Dinge erfasst. Wie schliesslich Schelling und Hegel im einzelnen sich des Beweises bedienen, wird sich später bei der Geschichte des Beweises ergeben.

8. Kapitel.

Die psychologische Auffassung des Beweises.

In unserer Zeit hat sich eine neue Auffassung des ontologischen Beweises Bahn gebrochen, indem manche ihn nicht als ontologisches, sondern als phychologisches Argument betrachten.

So sagt der Franzose Bouchitté, dieser psychologische Charakter des Gottesbeweises des hl. Anselm, den die Scholastiker verkannt hätten, bestehe darin, dass Anselm von der Tatsache ausgehe, dass jeder Mensch die Gottesidee habe; durch Analyse dieser Idee gelange er dann zur Erkenntnis der realen Existenz Gottes.[1]

Willmann äussert sich in ähnlicher Weise. Nach ihm liegt der Nerv des Beweises darin, dass wir den Gottesgedanken haben; wenn wir diesen Gedanken ausdenken,

[1] Zitiert bei Domet de Vorges p. 307.

werden wir seiner Realität inne. Die Schwäche des Beweises bei Anselm besteht nun nach ihm darin, dass der Gottesgedanke nicht so denkgerecht in uns liegt, dass wir ihn uns bloss zu denken brauchen, um uns seiner Realität zu versichern. Dies ist aber mehr ein Mangel in der dialektischen Fassung des Beweises als in seiner Grundanschauung, die darin besteht, dass der menschliche Geist Ideal-Bilder von solcher Vollkommenheit erzeugen kann, dass er ihnen zugleich Gültigkeit, d.h. ein reales Korrelat zusprechen muss. Auf dieser Grundlage würde der Beweis etwa so lauten: Das Gottesbild in uns zeigt die grösste Vollkommenheit, in der die Gültigkeit eingeschlossen sein muss, d.h. der ein objektiv reales Korrelat entsprechen muss. Wenn diesem Bilde nichts Wirkliches entspräche, läge ein Widerspruch in ihm; seine Vollkommenheit verbürgt seine Realität. Der Gedanke des Höchsten ist auch der höchste Gedanke, der Abschluss unserer Gedankenwelt, der als solcher nicht leer sein kann, der also einen realen Inhalt haben müss. „So angesehen hat das Argument seine Richtigkeit, und was ihm bei Anselm fehlt, ist der Hinweis auf die psychologische Gewalt der Gottesvorstellung: Sie ist vermöge ihrere Vollkommenheit Leben in uns und darum Wiederschein des Lebens ausser uns.[2])

In ähnlicher Weise beruft sich Ragey auf den Widerspruch, der in die Idee Gottes durch die Leugnung der realen Existenz desselben hineingetragen würde, um den Beweis als psychologisch und damit als gültig hinzustellen. Auch nach ihm geht Anselm von der psychologischen Tatsache aus, dass wir den Gottesbegriff haben. Diese Tatsache wäre nicht vorhanden, wenn jener Idee keine Realität entspräche, dann existierte dasselbe Ding

---

[2]) Willmann l. c. p. 378.

und existierte gleichzeitig nicht.[3]) Also geht der Beweis des hl. Anselm benso wie die bekannten aposteriorischen Beweise von der Erfahrung aus, er ist nicht ein rein apriorischer Beweis. Die gebräuchlichen aposteriorischen Beweise gelangen von der Erfahrung aus durch das Kausalitätsgesetz zur realen Existenz Gottes, der Beweis des hl. Anselm dagegen durch das Gesetz des Widerspruches.[4]) Anselms Beweis steht also auf der gleichen Stufe wie die gebräuchlichen Gottesbeweise; wie diese beweist er auch das reale Dasein Gottes.

Dagegen ist nun zunächst zu sagen, dass man zwar das Vorhandensein der Gottesidee in unserem Intellekte eine psychologische Tatsache nennen kann; aber die Idee Gottes in uns ist nur ein ein ens rationis, das mit der Realität der Dinge gar nicht verglichen werden kann.

---

[3]) Ragey L' argument de St. Anselme, Paris Lyon 1893 p. 180: Le fait, sur lequel il pourrait peutêtre bien être vrai de dire que s'appuie l'argument de saint Anselme, c'est le fait psychologique que moi qui argumente et vous contre qui j'argumente, nous avons l'un et l'autre, ou, ce qui suffit à la preuve, vous avez, vous contre qui j'argumente, l'idée de l'être le plus grand qu'on puisse concevoir. C'est là un fait que saint Anselme affirme et prouve dans son Proslogion, que Gannilon nie et s'efforce de démontrer impossible. et que saint Anselme maintient et établit par de nouvelles preuves Après avoir établi l'existence de cette donnée expérimentale, de ce fait psychologique, saint Anselme s'appliqueà démontrer, que ce fait d'avoir l' idée de l'être le plus grand, dont il a établi l'existence, n' existe pas, si cette idée n' a pas de réalité objective et qu' ainsi la même chose est et n'est pas.

4) Ragey. l. c. p. 181. Ni l' argument de saint Anselme, ni la preuve a posteriori ne s' appuient principalement sur cette donné experimentale. La preuve a postriori a pour base le principe de causalité, et l' argument de saint Anselme le principe de contratiction. Le principe de contradiction forme-t-il une base moins solide que le principe de causalite? La preuve à posteriori dit: Le fait contingent suppose une cause premiére, parce quil n'y a pas d'effets sans cause et qu' on ne peut reculer indéfiniment de causes en causes. L' argument de saint Anselme dit: Le fait d'avoir l'ide de l'être le plus grand suppose la réalité objective, non pas parce que toute idée a une realité objective, mais parce que, si celle-ci n' a pas un objet qui lui corresponde, et si elle est un concept vide, l' idée qu' on a n'est pas l' idèe de l'être le plus grad qu' on puisse concevoir, on a cette idée et on ne l' a pas.

Darin besteht eben der grosse Unterschied zwischen Anselms Beweis und den aposteriorischen Argumenten; diese gehen von realen Dingen aus, jener dagegen von einem Gedankending; er ist daher, ein rein apriorischer Beweis. Ausserdem gilt gegen Willmann und gegen Ragey, dass durch die Leugnung der realen Existenz Gottes, wie wir schon oben gesehen haben, in den Gottesbegriff kein Widerspruch hinein gebracht wird. Diese Versuche, Anselms Beweis zu retten, müssen wir also als gescheitert ansehen.[5])

In anderer Weise sucht P. Adlhoch, O. S. B., das Argument seines grossen Ordensbruders als psychologisch und damit als beweiskräftig zu erklären.[6]) Er verwirft die ontologische Auffassung des Beweises, ähnlich wie Ragey, weil Anselm von der psychologischen Tatsache ausgehe, dass wir die Gottesidee haben.[7])

Im Anschluss an Willmann betont er dann, dass unser Gottesgedanke nicht nur ein Wesen vorstelle, über das hinaus kein Grösseres gedacht werden kann, sondern auch selbst unser höchster Gedanke sei.[8]) Deshalb erklärt er den Beweis für einen psychologischen; dazu habe der Beweis aber auch noch den Charakter eines geschichtsphilosophischen Argumentes, weil alle Menschen den Begriff Gottes haben, alle sich Gott als etwas Gutes vorstellen, Anselms Begriff aber von all diesen Ideen die höchste sei.[9]) Während aber Ragey und Willmann von der psychologischen Grundlage des Beweises durch das

---

[5]) Reinhold. Die Welt als Führerin zur Gottheit, Stuttgart 1902, p. 190.

[6]) Adlhoch. Der Gottesbeweis des hl. Anselm Phil. Jahrb. B. VIII-X (1895—1897). Auch Remusat Der hl. Anselm, Uebersetzt von Wurzbach. Regensburg 1854. p. 366 sieht im Beweise Anselms „ein bemerkenswertes Abzeichen jener Metaphysik, die sich auf eine hohe Psychologie stützt.“

[7]) Phil. Jahrb. VIII. p. 57, 375.

[8]) L. c. B. IX. p. 287, 291.

[9]) Ibid. p. 289, 295, 296.

und existierte gleichzeitig nicht.[3]) Also geht der Beweis des hl. Anselm benso wie die bekannten aposteriorischen Beweise von der Erfahrung aus, er ist nicht ein rein apriorischer Beweis. Die gebräuchlichen aposteriorischen Beweise gelangen von der Erfahrung aus durch das Kausalitätsgesetz zur realen Existenz Gottes, der Beweis des hl. Anselm dagegen durch das Gesetz des Widerspruches.[4]) Anselms Beweis steht also auf der gleichen Stufe wie die gebräuchlichen Gottesbeweise; wie diese beweist er auch das reale Dasein Gottes.

Dagegen ist nun zunächst zu sagen, dass man zwar das Vorhandensein der Gottesidee in unserem Intellekte eine psychologische Tatsache nennen kann; aber die Idee Gottes in uns ist nur ein ein ens rationis, das mit der Realität der Dinge gar nicht verglichen werden kann.

---

[3]) Ragey L' argument de St. Anselme, Paris Lyon 1893 p. 180: Le fait, sur lequel il pourrait peutêtre bien être vrai de dire que s'appuie l'argument de saint Anselme, c'est le fait psychologique que moi qui argumente et vous contre qui j'argumente, nous avons l'un et l'autre, ou, ce qui suffit à la preuve, vous avez, vous contre qui j'argumente, l' idée de l'être le plus grand qu'on puisse concevoir. C'est là un fait que saint Anselme affirme et prouve dans son Proslogion, que Gannilon nie et s'efforce de démontrer impossible. et que saint Anselme maintient et établit par de nouvelles preuves Après avoir établi l'existeuce de cette donnée expérimentale, de ce fait psychologique, saint Anselme s'appliqueà démontrer, que ce fait d'avoir l' idée de l'être le plus grand, dont il a établi l'existence, n' existe pas, si cette idée n' a pas de réalité objective et qu' ainsi la même chose est et n'est pas.

4) Ragey. l. c. p. 181. Ni l' argument de saint Anselme, ni la preuve a posteriori ne s' appuient principalement sur cette donné experimentale. La preuve a postriori a pour base le principe de causalité, et l' argument de saint Anselme le principe de contraction. Le principe de contradiction forme-t-il une base moins solide que le principe de causalite? La preuve à posteriori dit: Le fait contingent suppose une cause premiére, parce quil n'y a pas d'effets sans cause et qu' on ne peut reculer indéfiniment de causes en causes. L' argument de saint Anselme dit: Le fait d'avoir l'ide de l'être le plus grand suppose la réalité objective, non pas parce que toute idée a une realité objective, mais parce que, si celle-ci n' a pas un objet qui lui corresponde, et si elle est un concept vide, l' idée qu' on a n'est pas l' idèe de l'être le plus grad qu' on puisse concevoir, on a cette idée et on ne l' a pas.

Darin besteht eben der grosse Unterschied zwischen Anselms Beweis und den aposteriorischen Argumenten; diese gehen von realen Dingen aus, jener dagegen von einem Gedankending; er ist daher, ein rein apriorischer Beweis. Ausserdem gilt gegen Willmann und gegen Ragey, dass durch die Leugnung der realen Existenz Gottes, wie wir schon oben gesehen haben, in den Gottesbegriff kein Widerspruch hinein gebracht wird. Diese Versuche, Anselms Beweis zu retten, müssen wir also als gescheitert ansehen.[5])

In anderer Weise sucht P. Adlhoch, O. S. B., das Argument seines grossen Ordensbruders als psychologisch und damit als beweiskräftig zu erklären.[6]) Er verwirft die ontologische Auffassung des Beweises, ähnlich wie Ragey, weil Anselm von der psychologischen Tatsache ausgehe, dass wir die Gottesidee haben.[7])

Im Anschluss an Willmann betont er dann, dass unser Gottesgedanke nicht nur ein Wesen vorstelle, über das hinaus kein Grösseres gedacht werden kann, sondern auch selbst unser höchster Gedanke sei.[8]) Deshalb erklärt er den Beweis für einen psychologischen; dazu habe der Beweis aber auch noch den Charakter eines geschichtsphilosophischen Argumentes, weil alle Menschen den Begriff Gottes haben, alle sich Gott als etwas Gutes vorstellen, Anselms Begriff aber von all diesen Ideen die höchste sei.[9]) Während aber Ragey und Willmann von der psychologischen Grundlage des Beweises durch das

---

[5]) Reinhold. Die Welt als Führerin zur Gottheit, Stuttgart 1902, p. 190.

[6]) Adlhoch. Der Gottesbeweis des hl. Anselm Phil. Jahrb. B. VIII-X (1895—1897). Auch Remusat Der hl. Anselm. Uebersetzt von Wurzbach. Regensburg 1854. p. 366 sieht im Beweise Anselms „ein bemerkenswertes Abzeichen jener Metaphysik, die sich auf eine hohe Psychologie stützt."

[7]) Phil. Jahrb. VIII. p. 57, 375.

[8]) L. c. B. IX. p. 287, 291.

[9]) Ibid. p. 289, 295, 296.

Gesetz des Widerspruches zur Erkenntnis des realen Daseins Gottes zu gelangen suchen, benutzt Adlhoch dazu das Kausalitätsgesetz. Er sagt, wir könnten jenen Begriff nicht haben, wenn ihm nicht eine Realität entspräche, die ihn uns gegeben, die einen so erhabenen Begriff in uns verursacht hätte.[10])

Damit greift Adlhoch einen Beweis wieder auf, den schon Cartesius aufgestellt hat, der daher in der Geschichte des ontologischen Beweises eingehender behandelt werden muss. Hier genüge der kurze Hinweis, dass wir unserer Gottesbegriff aus den endlichen Geschöpfen erlangen, also durchaus keine unendliche Ursache desselben anzunehmen brauchen.[11])

Vergebens beruft sich Adlhoch auf Monologium cap. 66. und 67.[12]) Anselm betont hier, dass wir durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes gelangen und natürlich am meisten durch das Geschöpf, das Gott am ähnlichsten ist, die Seele des Menschen: Patet itaque, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat; ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad iliius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit.[13]) Damit weist der hl. Anselm zwar auf einen psychologischen Gottesbeweis hin, aber das

10) L. c. B. VIII. p. 376, 379, B. X. p. 265, 401.

11) Adlhoch dürfte wohl etwas gar zu viel behaupten, wenn er aus dem Satzbau der ersten Kapitel des Proslogium den Tonfall des mündlichen Vortrages Anselms heraus hören, und darin eine Stütze ür seine Auffassung finden will. (L. c. B. VIII. p. 61.)

12) L. c. B. IX. p. 294.

13) Monol. c. 66.

steht in gar keinem Zusammenhang mit dem Beweise des Proslogium. Er weiss also wohl, dass wir einen psychologischen Beweis für das Dasein Gottes führen können, aber das Argument des Proslogium hat durchaus nicht diesen Charakter. Daher sagt Janssens gegenüber Adlhoch mit Recht: Formaliter loquendo non magis psychologicum vel historicum est argumentum Sancti Anselmi, quam argumentum quodvis, in quo processus ab aliqua notione determinata instituitur.[14]) Auch Pesch verwirft Adlhochs Ansicht; gern würde er Anselms Beweis als gültig ansehen, aber wenn Anselm ihn im Sinne Adlhochs formuliert hätte, hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen.[15])

Wir halten all diesen Versuchen gegenüber, Anselms Beweis psychologisch aufzufassen, daran fest, dass er ein rein aprioristisches Argument ist. Anselm will nämlich allein aus dem Begriffe Gottes dessen reale Existenz beweisen, so dass jemand, der diese vorher leugnet, allein durch diesen Beweis davon überzeugt wird, dass Gott in Wirklichkeit existiert. Gern geben wir aber zu, dass dem Beweise, wie wir oben gesehen haben, tatsächlich ein psychologisches Moment zu Grunde liegt. Durch die psychologische Auffassung wird dieser Charakter des Argumentes ganz besonders hervorgehoben und damit die ganze Tiefe des Problems angezeigt. Es erhellt daraus, dass der Beweis aus der ganzen Persönlichkeit Anselms heraus verstanden werden muss. Doch scheinen die, die den Beweis rein psychologisch fassen, die ihm zu Grunde liegende Wahrheit gar zu sehr zu urgieren. Anselm ge-

14) Janssens Summa theologica, Freiburg 1900 T. I. p. 105.

15) Pesch Praelectiones dogmaticae, Freiburg 1899, T. III. p. 19. Aehnlich drückt sich Domet de Vorges l. c. p. 311 aus: D'ailleurs l'interprétation de Dom Adlhoch nous parait impliquer des vues que saint Anselme n'indique nulle part. L'argument, ne l'oublions pas, repose sur le principe de contradiction; il ne repose ni directement, ni indirectement sur le principe de causalité ou sur la tradition.

Gesetz des Widerspruches zur Erkenntnis des realen Daseins Gottes zu gelangen suchen, benutzt Adlhoch dazu das Kausalitätsgesetz. Er sagt, wir könnten jenen Begriff nicht haben, wenn ihm nicht eine Realität entspräche, die ihn uns gegeben, die einen so erhabenen Begriff in uns verursacht hätte.[10])

Damit greift Adlhoch einen Beweis wieder auf, den schon Cartesius aufgestellt hat, der daher in der Geschichte des ontologischen Beweises eingehender behandelt werden muss. Hier genüge der kurze Hinweis, dass wir unserer Gottesbegriff aus den endlichen Geschöpfen erlangen, also durchaus keine unendliche Ursache desselben anzunehmen brauchen.[11])

Vergebens beruft sich Adlhoch auf Monologium cap. 66. und 67.[12]) Anselm betont hier, dass wir durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes gelangen und natürlich am meisten durch das Geschöpf, das Gott am ähnlichsten ist, die Seele des Menschen: Patet itaque, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat; ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit.[13]) Damit weist der hl. Anselm zwar auf einen psychologischen Gottesbeweis hin, aber das

10) L. c. B. VIII. p. 376, 379, B. X. p. 265, 401.

11) Adlhoch dürfte wohl etwas gar zu viel behaupten, wenn er aus dem Satzbau der ersten Kapitel des Proslogium den Tonfall des mündlichen Vortrages Anselms heraus hören, und darin eine Stütze für seine Auffassung finden will. (L. c. B. VIII. p. 61.)

12) L. c. B. IX. p. 294.

13) Monol. c. 66.

steht in gar keinem Zusammenhang mit dem Beweise des Proslogium. Er weiss also wohl, dass wir einen psychologischen Beweis für das Dasein Gottes führen können, aber das Argument des Proslogium hat durchaus nicht diesen Charakter. Daher sagt Janssens gegenüber Adlhoch mit Recht: Formaliter loquendo non magis psychologicum vel historicum est argumentum Sancti Anselmi, quam argumentum quodvis, in quo processus ab aliqua notione determinata instituitur.[14]) Auch Pesch verwirft Adlhochs Ansicht; gern würde er Anselms Beweis als gültig ansehen, aber wenn Anselm ihn im Sinne Adlhochs formuliert hätte, hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen.[15])

Wir halten all diesen Versuchen gegenüber, Anselms Beweis psychologisch aufzufassen, daran fest, dass er ein rein apriorisches Argument ist. Anselm will nämlich allein aus dem Begriffe Gottes dessen reale Existenz beweisen, so dass jemand, der diese vorher leugnet, allein durch diesen Beweis davon überzeugt wird, dass Gott in Wirklichkeit existiert. Gern geben wir aber zu, dass dem Beweise, wie wir oben gesehen haben, tatsächlich ein psychologisches Moment zu Grunde liegt. Durch die psychologische Auffassung wird dieser Charakter des Argumentes ganz besonders hervorgehoben und damit die ganze Tiefe des Problems angezeigt. Es erhellt daraus, dass der Beweis aus der ganzen Persönlichkeit Anselms heraus verstanden werden muss. Doch scheinen die, die den Beweis rein psychologisch fassen, die ihm zu Grunde liegende Wahrheit gar zu sehr zu urgieren. Anselm ge-

14) Janssens Summa theologica, Freiburg 1900 T. I. p. 105.

15) Pesch Praelectiones dogmaticae, Freiburg 1899, T. III. p. 19. Aehnlich drückt sich Domet de Vorges l. c. p. 311 aus: D'ailleurs l'interprétation de Dom Adlhoch nous parait impliquer des vues que saint Anselme n'indique nulle part. L'argument, ne l'oublions pas, repose sur le principe de contradiction; il ne repose ni directement, ni indirectement sur le principe de causalité ou sur la tradition.

braucht in seinem Beweise mit Recht den Begriff Gottes als eines Wesens quo maius nihil cogitari potest, da es der Natur des Menschen angemessen ist, Gott unter dem Begriffe des höchsten Gutes zu fassen: Omnes Latinae linguae socios, sagt daher der hl. Augustinus, cum aures sonus iste (Deus scl.) tetigerit, movet ad cogitandum excellentissiman quandam immortalemque naturam.[16]) Dazu kommt dass wir vermöge unserer Gottebenbildlichkeit fast unmittelbar zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen. Tertullian kann daher die Seele, der er a primordio conscientiae Dei dos zuschreibt, naturaliter christiana nenen. Dass Gott existiert, ist wie Suarez sagt, eine Wahrheit, quae maximam proportionem habet cum natura humana; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto.[17]) Ausserdem findet sich im Herzen des Menschen ein unstillbares Verlangen nach dem Unendlichen; inquietum est, sagt der hl. Augustinus, eor nostrum, donec requiescat in te, Deus. Anselm selbst lehrt so oft, dass der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch von Natur zur Gotteserkenntnis bestimmt sei. Unser Verstand strebt nach immer weiterer und weiterer Erkenntnis. Daraus schliesst der hl. Thomas, dass es ein unendliches Wesen geben müsse, dass

16) Aug. De doctr. christ. I. 6. .cfr. ib. c. 7: Deus cogitatur ut aliquid. quo nibil melius sit atque subtilius; De lib. arb. II, 6: Hune plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit.

17) Suarcz Disp. metaph. Paris 1619 T. II. disp. XXIX. sect III n. 35.

18) Thom. S. c. gent. I. XLIII: Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. Zum Ganzen vergl. van Weddingen l. c. p. 290, 306, 320; Hasse B. II. p. 219; Spiker Ein neuer Gottesbegriff. Stuttgart 1902. p. 276.

das Grösste von allen Dingen sei, und das wir Gott nennen.[18]) So beweist er, nachdem er das Dasein Gottes schon gezeigt hat, seine Unendlichkeit. Der Beweis des hl. Anselm enthält also einen richtigen Gedanken, und zwar eine psychologische Wahrheit. Dadurch aber wird er noch nicht ein psychologischer Beweis für die Existenz Gottes.

9. Kapitel.

Resultat.

Aus dem bisher gesagten ziehen wir den Schluss, dass der hl. Anselm im Proslogium einen Gottesbeweis geliefert hat, der zwar Zeugnis ablegt von dem eminent philosophischen Geiste seines Urhebers, der aber doch nicht als stringenter Beweis angesehen werden kann. Der Beweis, der vom Begriffe Gottes ausgeht, kommt auch nur zu einem begrifflichen Gott, nie aber vermittelt er die Erkenntnis der realen Existenz eines persönlichen Gottes. Er kann sehr leicht im Sinne des Pantheismus missbraucht werden.[1]) Daher dann auch die Erscheinung, dass gerade der moderne Pantheismus sich des Beweises bemächtigt hat und ihn als den einzigen Beweis erklärt, der das Dasein Gottes zeige.

Anselm hat sich eben durch den blendenden Schein seines Argumentes täuschen lassen. Es liegt ja nahe, besonders wenn, wie bei ihm, Gott mit lebendigen Glauben erfasst wird, anzunehmen, dass die Wirklichkeit der Natur Gottes, wie sie an sich in ihr selbst begründet ist,

1) Kuhn Dogmatik. Tübingen 1846. p. 459; Ueberweg B. III. p. 72 Anm. 2; Seydel l. c. p. 30, 33. Kaulich. Entwicklung der scholastischen Philosophie. Prag 1863. B. I. p. 314.

braucht in seinem Beweise mit Recht den Begriff Gottes als eines Wesens quo maius nihil cogitari potest, da es der Natur des Menschen angemessen ist, Gott unter dem Begriffe des höchsten Gutes zu fassen: Omnes Latinae linguae socios, sagt daher der hl. Augustinus, cum aures sonus iste (Deus scl.) tetigerit, movet ad cogitandum excellentissiman quandam immortalemque naturam.[16]) Dazu kommt dass wir vermöge unserer Gottebenbildlichkeit fast unmittelbar zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen. Tertullian kann daher die Seele, der er a primordio conscientiae Dei dos zuschreibt, naturaliter christiana nenen. Dass Gott existiert, ist wie Suarez sagt, eine Wahrheit, quae maximam proportionem habet cum natura humana; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto.[17]) Ausserdem findet sich im Herzen des Menschen ein unstillbares Verlangen nach dem Unendlichen; inquietum est, sagt der hl. Augustinus, cor nostrum, donec requiescat in te, Deus. Anselm selbst lehrt so oft, dass der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch von Natur zur Gotteserkenntnis bestimmt sei. Unser Verstand strebt nach immer weiterer und weiterer Erkenntnis. Daraus schliesst der hl. Thomas, dass es ein unendliches Wesen geben müsse, dass

16) Aug. De doctr. christ. I. 6. cfr. ib. c. 7: Deus cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit atque subtilius; De lib. arb. II, 6: Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit.

17) Suarez Disp. metaph. Paris 1619 T. II. disp. XXIX. sect III n. 35.

18) Thom. S. c. gent. I. XLIII: Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. Zum Ganzen vergl. van Weddingen l. c. p. 290, 306, 320; Hasse B. II. p. 219; Spiker Ein neuer Gottesbegriff. Stuttgart 1902. p. 276.

das Grösste von allen Dingen sei, und das wir Gott nennen.[18]) So beweist er, nachdem er das Dasein Gottes schon gezeigt hat, seine Unendlichkeit. Der Beweis des hl. Anselm enthält also einen richtigen Gedanken, und zwar eine psychologische Wahrheit. Dadurch aber wird er noch nicht ein psychologischer Beweis für die Existenz Gottes.

9. Kapitel.

Resultat.

Aus dem bisher gesagten ziehen wir den Schluss, dass der hl. Anselm im Proslogium einen Gottesbeweis geliefert hat, der zwar Zeugnis ablegt von dem eminent philosophischen Geiste seines Urhebers, der aber doch nicht als stringenter Beweis angesehen werden kann. Der Beweis, der vom Begriffe Gottes ausgeht, kommt auch nur zu einem begrifflichen Gott, nie aber vermittelt er die Erkenntnis der realen Existenz eines persönlichen Gottes. Er kann sehr leicht im Sinne des Pantheismus missbraucht werden.[1]) Daher dann auch die Erscheinung, dass gerade der moderne Pantheismus sich des Beweises bemächtigt hat und ihn als den einzigen Beweis erklärt, der das Dasein Gottes zeige.

Anselm hat sich eben durch den blendenden Schein seines Argumentes täuschen lassen. Es liegt ja nahe, besonders wenn, wie bei ihm, Gott mit lebendigen Glauben erfasst wird, anzunehmen, dass die Wirklichkeit der Natur Gottes, wie sie an sich in ihr selbst begründet ist,

1) Kuhn Dogmatik. Tübingen 1846. p. 459; Ueberweg B. III. p. 72 Anm. 2; Seydel l. c. p. 30, 33. Kaulich. Entwicklung der scholastischen Philosophie. Prag 1863. B. I. p. 314.

auch für uns aus dem Begriffe erkennbar sei.[2]) Weitaus der grösste Teil der Theologen und Philosophen verwirft daher den Beweis, sofern er allein für sich schon die Existenz Gottes erhärten soll. Er kann allein dazu dienen, wenn das Dasein Gottes feststeht, zu zeigen, dass Gott notwendig existiert, da in ihm Sein und Existieren identisch sind. In diesem Sinne nennt Stöckl den Beweis eine superabundante Beweisführung: Est argumentatio quasi superabundans, quia confirmata iam existentia Dei per cetera argumenta, ultimo tandem demonstratur, hoc numen divinum, cuius existentiam ex rebus creatis eruimus, iam ex idea sua, quae nobis argumentis praesuppositis ingesta est, necessario existere, nec posse ommino cogitari non esse.[3]) Eine Verteidigung des Beweises scheint jedoch, besonders wenn sie nicht exklusiv unter Verwerufng der herkömmlichen aposteriorischen Beweise geltend gemacht wird., nicht gerade einer theologischen Zensur würdig, aber doch wissenschaftlich unhaltbar zu sein, weil unter den grössten Theologen und Philosophen aller Zeiten und Schulen eine solche Einstimmigkeit in der Verwerfung des Argumentes herrscht, dann aber auch, weil der Beweis, wie schon gesagt zu Gunsten gewisser Irrtümer missbraucht worden ist und missbraucht werden kann.[4])

---

2) Haffner. Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. p. 490.

3) Stöckl: De argumento ontologico Münster 1862. p. 20.

4) Heinrich l. c. p. 167, 170; Scheeben Dogmatik Freibg. 1873. B. I. p. 473.

Inhaltsverzeichnis.

auch für uns aus dem Begriffe erkennbar sei.[2]) Weitaus der grösste Teil der Theologen und Philosophen verwirft daher den Beweis, sofern er allein für sich schon die Existenz Gottes erhärten soll. Er kann allein dazu dienen, wenn das Dasein Gottes feststeht, zu zeigen, dass Gott notwendig existiert, da in ihm Sein und Existieren identisch sind. In diesem Sinne nennt Stöckl den Beweis eine superabundante Beweisführung: Est argumentatio quasi superabundans, quia confirmata iam existentia Dei per cetera argumenta, ultimo tandem demonstratur, hoc numen divinum, cuius existentiam ex rebus creatis eruimus, iam ex idea sua, quae nobis argumentis praesuppositis ingesta est, necessario existere, nec posse ommino cogitari non esse.[3]) Eine Verteidigung des Beweises scheint jedoch, besonders wenn sie nicht exklusiv unter Verwerufng der herkömmlichen aposteriorischen Beweise geltend gemacht wird., nicht gerade einer theologischen Zensur würdig, aber doch wissenschaftlich unhaltbar zu sein, weil unter den grössten Theologen und Philosophen aller Zeiten und Schulen eine solche Einstimmigkeit in der Verwerfung des Argumentes herrscht, dann aber auch, weil der Beweis, wie schon gesagt zu Gunsten gewisser Irrtümer missbraucht worden ist und missbraucht werden kann.[4])

2) Haffner. Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. p. 490.

3) Stöckl: De argumento ontologico Münster 1862. p. 20.

4) Heinrich l. c. p. 167, 170; Scheeben Dogmatik Freibg. 1873. B. I. p. 473.

Inhaltsverzeichnis.

Curriculum vitae.

Natus sum Gladbaci Monachorum a. d. IX. Cal. Aug. anni millesimi octingentesimi septuagesimi quarti. Duodecim annos natus, anno millesimo octingentesimo octogesimo sexto, cum sex annos scholam litterariam frequentavissem, scholam superiorem, quae dicitur Gymnasium, patriae urbis ingressus sum. Cuius cum primam classem visitarem, in morbum incidi, et propterea post novem annos et sex menses demum examen subire potui. Quo superato semestre hiemali anne millesimi octingentesimi nonagesimi quinti ad universitatem Bonnessem transivi, ut sacrae Theologiae studio vacarem. Per tres annos ibi praelectiones audivi, quae Theologiae studiosis in ratione studiorum Arschidioecesis Coloniensis praescriptae sunt. Praecipue vero studio Sacrae Scripturae incubui; idcirco per quinque semestra scholam R. D. Professoris Kaulen, quae dicitur seminarium veteris testamenti, obivi. Triennio academico peracto seminarium maius Coloniense ingressus post annum et sex menses, anno millesimo nongentesimo sacerdos initiatus sum. Deinde Curiae Archieiepiscopalis registraturae adscriptus sum, quo munere etiam nunc fungor. Cum autem otium mihi esset, philosophiae, praesertim theologiae naturalis, studio operam dedi, ex qua disciplina dissertationis meae thema desumpsi.

Theses defendendae.

1. Reprobanda est sententia eorum, qui affirmant, religionem christianam a paganorum religionibus non ipsa sua natura et toto genere differre, sed tantum perfectione quadam et virtute.
2. Errant vehementer, qui irreptis in Evangelium visis speciebus sive hallucinationibus Domini Nostri Jesu Christi resurrectionem negant.
3. Ecclesiae catholicae magisterium infallibile et in collegio episcoporum et in Romano Pontifice residere non repugnat.
4. Deum existere non est veritas nobis per se nota.
5. Metaphysica Dei essentia in eo re ponenda est, quod est ens a se, seu esse subsistens.
6. Actio, qua ss. missae sacrificium formaliter fit, in consecratione tum panis tum vini consistit.
7. Vaticinium Malachiae prophetae (Mal. cap. I v. 11) ad Novi Testamenti sacrificium spectat.
8. Tres de conversione S. Pauli Apostoli narrationes, quae in Actibus Apostolorum inveniuntur, minime inter se re pugnant.
9. Nomen „missa" ante saeculum sextum non erat nomen proprium ss. sacrificii Novi Testamenti.
10. Epistula, quae Barnabae Apostoli dicitur, saeculo primo exeunte conscripta est.
11. Sententiam Thomistarum amplector, qui docent, actus morales in individuo indifferentes non existere.
12. Pacta, quae de rebus ecclesiasticis inter sedem apostolicam et potestates civiles fiunt, secundum suam naturam sunt contractus bilaterales

Adversariorum partes suscipient:

Mockel, vicarius parochialis ad S. Joseph, Crefeld.

Ossemann, cand. theol.

Roderburg, cand. theol.



309810

Esser

Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte

APR 5 1951 Stecchini


UNIVERSITY OF CHICAGO
47 635 185